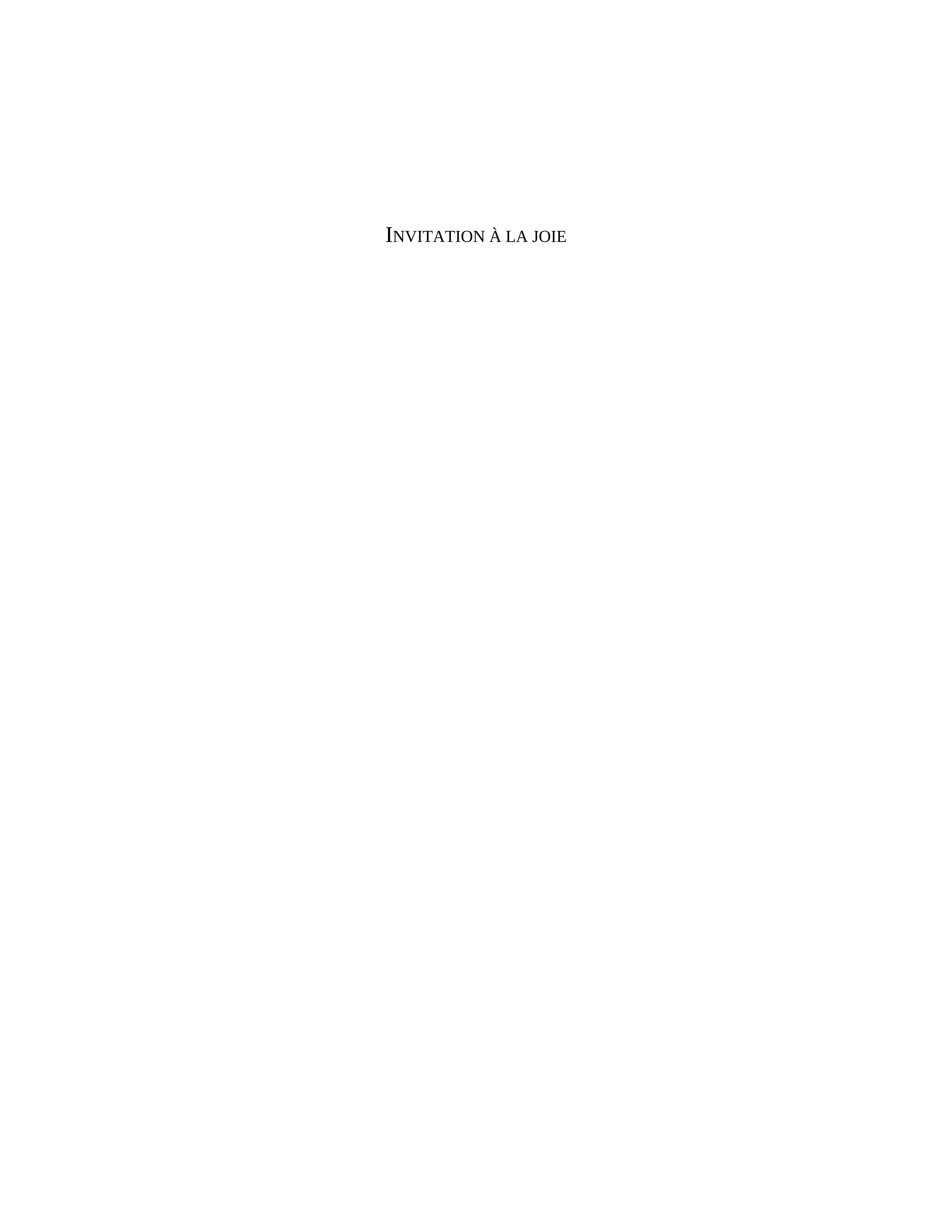


Invitation à la joie

Essai sur la théologie de Josef Ratzinger

Joseph Murphy





INVITATION À LA JOIE

Joseph Murphy

INVITATION À LA JOIE

Essai sur la théologie de Joseph Ratzinger

ARTÈGE Spiritualité

Titre original : *Christ our Joy,*
The Theological Vision of Pope Benedict XVI.

Traduit de l'anglais par l'auteur.



ISBN 978-1586171827

ISBN 978-2-9160539-74

Éditions Artège
10, rue Mercoeur - 72011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan
www.editionsartege.fr.

À Son Éminence, Monsieur le cardinal Angelo Sodano

Doyen du Sacré Collège
Secrétaire d'État
du Pape Jean-Paul II
et du Pape Benoît XVI
(1991-2006)

grato ex animo

Avant-propos

Dans son célèbre roman *Journal d'un curé de campagne*, Georges Bernanos nous rapporte la belle conversation, pleine d'un charme austère, au cours de laquelle le curé de Torcy affirme à son jeune confrère d'Ambricourt : « *Le contraire d'un peuple chrétien c'est un peuple triste.* » Plus loin, il insiste encore : *« L'Église dispose de la joie, de toute la part de joie réservée à ce triste monde.* »

En effet, la joie caractérise le chrétien. C'est l'Église qui possède le secret de la joie, objet de la recherche la plus fondamentale du cœur de l'homme.

Depuis le début de son pontificat, le pape Benoît XVI ne cesse de répéter que, loin d'être un fardeau pour l'homme, le message annoncé par l'Église, l'Évangile, lui offre la possibilité d'étancher sa soif aux sources de la joie, la vraie joie qui ne passera pas.

Il rejoint en cela l'intuition profonde de saint Augustin : « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* », « *Tu nous as faits pour Toi et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose pas en Toi* ».

De nos jours, beaucoup se découragent ou même se désespèrent de ce qu'ils ne rencontrent pas l'amour authentique, le sens de la vie leur semble obscur, parfois même inexistant.

Leur expérience rejoint l'état d'esprit et la façon de vivre que Pascal évoque dans la première partie de ses *Pensées* : *La misère de l'homme sans Dieu*. Les thèses des maîtres du soupçon et des philosophes du doute ont franchi les limites des petits cénacles d'intellectuels pour prendre racine dans la vie concrète de toute une génération, privant beaucoup de nos contemporains des convictions et des repères fondamentaux porteurs de sens.

À leurs interrogations, à leurs recherches et à leurs incertitudes, le Saint-Père donne la seule vraie réponse et propose une approche attirante et stimulante de l'annonce de l'Évangile, le « joyeux message », auquel nous aspirons tous, parfois sans le savoir.

Le rapport qu'il établit entre la raison, la culture et la foi nous aide à garder, chevillée au corps, la certitude que le message du Christ n'est pas étranger à ceux à qui il s'adresse, qu'il n'est pas contraire à leur nature.

L'intelligence humaine est faite pour la Vérité comme le cœur de l'homme

est fait pour l'Amour, le seul amour qui ne déçoit pas.

La foi ne viole pas l'intelligence, elle est faite pour elle. La place de Dieu est inscrite comme en creux au cœur de notre monde.

De même que Moïse est envoyé vers les fils d'Israël au nom du Dieu de leurs pères, ainsi, le message de l'Évangile n'apporte pas aux hommes contemporains quelque chose qui leur serait inconnu. Il ne leur parle pas au nom de ce qui serait étranger à leurs préoccupations les plus profondes, mais bien au nom de ce qu'ils cherchent avec le plus d'ardeur, parce que le fait de l'avoir perdu les désespère.

L'annonce de l'Évangile les invite à prendre possession de leur héritage, à devenir ce qu'ils sont, à assumer de façon objective leur intelligence et leur hérédité, à s'enraciner dans leur culture.

En même temps qu'elle est porteuse de sens, l'annonce de l'Évangile est aussi porteuse de l'identité et de la connaissance de soi-même. Le Christ révèle Dieu à l'homme en même temps qu'il révèle l'homme à lui-même. C'est l'harmonie du « *noverim me, noverim te* » d'Augustin, sans lequel il n'y a pas de joie possible.

Le beau livre de Mgr Joseph Murphy fait entrer le lecteur dans la synthèse personnelle de la foi chrétienne, formulée par Benoît XVI, qui allie les intuitions pénétrantes du grand théologien aux préoccupations du pasteur qui prend soin de son troupeau.

Dans cette synthèse, la joie occupe une place clé. Le lecteur découvrira que la joie, loin d'être un sentiment superficiel et éphémère, est le fruit de l'Esprit Saint qui jaillit d'une connaissance amoureuse de la Vérité et d'une rencontre avec le seul Amour qui soit absolument certain. C'est en ce sens que l'Évangile est Bonne Nouvelle.

L'auteur commence par une description du malaise qu'éprouve le monde contemporain, en s'arrêtant sur les phénomènes de l'ennui chronique, paradoxalement répandu dans notre société d'abondance, de l'apathie spirituelle qui ronge même la vie des croyants et du sentiment confus que l'existence humaine n'a pas de sens ultime.

Ce point de départ classique de l'apologétique et de la prédication chrétienne nous suggère aussi quelques points de réflexion pour notre examen de conscience personnel et communautaire.

Face au malaise contemporain, l'Évangile de la joie peut porter un remède à condition qu'il y ait un nombre suffisant de personnes qui vivent selon le message du Christ et qui l'annoncent tant par l'exemple que par la parole.

Par l'exemple, parce que notre monde a besoin de témoins. Par la parole, parce que la vie sociale n'est plus imprégnée de références chrétiennes. Dans ce contexte, la Bonne Nouvelle, mise en évidence par le témoignage de vie, doit

nécessairement être proclamée de manière explicite et intelligible.

Paul VI écrivait dans « Evangelii Nuntiandi » : « *Il n'y a d'évangélisation vraie que si le nom de Jésus, son enseignement, sa vie, son mystère et son règne sont annoncés.* »

Au milieu du vacarme médiatique et des sollicitudes multiples du monde actuel, un témoignage de foi qui resterait implicite serait inaudible. La foi doit être annoncée explicitement et exposée ouvertement.

La joie chrétienne est nécessairement contagieuse mais elle exige l'authenticité et la vérité. C'est pourquoi l'auteur consacre un chapitre important au rapport entre la joie et la vérité.

Pour Joseph Ratzinger, la vérité est la condition de la joie et son premier ennemi est le relativisme. Nous devinons en cela que l'une des exigences essentielles de la mission pastorale de l'Église, aujourd'hui comme toujours, est d'annoncer la foi chrétienne dans son ensemble, d'insister sur le contenu intégral de la foi. Il faut faire l'apprentissage de ses symboles, de ses pratiques et de ses rites, pour en posséder la clé de lecture. Une annonce qui resterait implicite n'aurait pas plus de valeur pour nos contemporains que les hiéroglyphes dans un musée. On peut en admirer la beauté, mais ils sont totalement privés de sens pour ceux qui ne sont pas initiés à leur langage. La joie qu'ils peuvent procurer se limite alors à une émotion, à un goût pour l'esthétique et ne s'enracine pas dans les profondeurs de l'être. Il faut aller audelà de l'émotion que procure le beau et de l'admiration que suscite le bien, pour atteindre le vrai. C'est lui qui leur donne consistance et force.

Les chapitres de ce livre suggèrent un plan pour une telle annonce : la joie liée aux vertus théologales dans la vie du croyant ; la joie qui vient de Dieu qui nous a créés, nous sauve et nous sanctifie ; la joie qui nous est communiquée par l'Église, surtout dans le mystère de l'Eucharistie qui la construit continuellement ; le triomphe de la joie sur la souffrance et sur la mort, dans la promesse de la Vie éternelle.

Cette présentation de la pensée de Benoît XVI, puisée aux sources de ses écrits et de sa prédication, est un guide sûr pour l'étude de la théologie et une invitation à vivre une relation personnelle plus intense avec Dieu qui est l'origine de toute joie.

En souhaitant à cet ouvrage tout le succès qu'il mérite, je le confie au lecteur, dans la certitude qu'il stimulera sa réflexion, nourrira sa prière et le fortifiera dans sa vie de croyant.

À l'occasion de la visite du Saint-Père en France, les jeunes n'ont pas été les derniers à manifester leur enthousiasme. L'accueil chaleureux qu'ils lui ont réservé a renversé le rempart que les idées préconçues avaient dressé autour de

celui, qui, jusqu'à son élection au Siège de Pierre, était considéré comme le gardien sourcilleux d'une doctrine austère. C'est aux jeunes de cette génération Benoît XVI que je voudrais, tout particulièrement, confier ce livre pour que l'enthousiasme d'un jour ne retombe pas comme un soufflet, mais qu'il soit le point de départ d'un véritable approfondissement de leur foi. Qu'il suscite chez eux une sincère émulation dans la recherche de la Vérité, et que, l'ayant contemplée, ils en goûtent la joie et puissent en devenir, à leur tour, les apôtres.

Sainte-Anne d'Auray,
Le 11 octobre 2008

† Raymond CENTÈNE
Évêque de Vannes

Préface

Dès sa première apparition à la loggia de la Basilique Saint-Pierre le 19 avril 2005, le nouveau Successeur de Pierre, le Pape Benoît XVI rayonnait de joie. Cette joie en a surpris plus d'un. L'image universelle du cardinal Joseph Ratzinger était jusque-là celle du *Panzerkardinal*, du Grand Inquisiteur. Après tout, c'était lui qui imposait le silence aux théologiens progressistes, énonçait des vérités incommodantes. Ces vérités permanentes qui définissent le message et la mission de l'Église viennent à être niées ou passées sous silence par les sceptiques et un certain nombre de fidèles. Aujourd'hui même, bien des personnes s'interrogent sur cette « métamorphose ». Est-ce simplement un changement de notre perception ? Joseph Ratzinger a-t-il luimême changé depuis son élévation au Siège de saint Pierre ? Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous pouvons répondre affirmativement à ces deux questions, tout au moins en partie.

Avant son élection, la plupart des observateurs (et je pense ici à nombre de théologiens, de clercs et de laïcs engagés, qui sont souvent plus influencés qu'ils ne l'admettent par les médias non catholiques) connaissaient Joseph Ratzinger tout simplement comme Cardinal Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, charge exercée pendant plus de vingt-trois ans. Cette Congrégation a la responsabilité de s'assurer que la foi léguée par les Apôtres et leurs successeurs demeure intacte et soit transmise de manière fidèle aux générations successives. Les décisions controversées de cette Congrégation – publiées sous sa signature et présentées à la presse mondiale par le Cardinal Préfet en personne – faisaient les gros titres des médias du monde entier. Habituellement, elles s'opposaient aux valeurs majoritairement portées par la presse occidentale. Elles s'attiraient fréquemment l'hostilité générale. Il en résultait une série d'attaques personnelles contre Joseph Ratzinger et non contre la Congrégation qu'il présidait… Il finissait par apparaître comme seul responsable des décisions prises.

Peu de gens savaient que l'ancien Professeur de théologie dogmatique et d'histoire des dogmes de l'Université de Ratisbonne (un titre dont il continue à se prévaloir), n'avait cessé de publier en tant que théologien et de participer aux débats scientifiques, même en tant que Cardinal Préfet. Nombre de ses travaux personnels les plus récents sont à l'origine de divers documents publiés par la

Congrégation ou par l'une ou l'autre des deux Commissions qu'il présidait (la Commission théologique internationale et la Commission biblique pontificale). D'autres productions scientifiques furent composées à la suite de la publication d'un document particulièrement controversé, comme *Dominus Iesus*, afin d'en défendre l'enseignement. Quoi qu'il en soit, sa propre recherche théologique est beaucoup plus riche que ce que nous trouvons dans les documents officiels. Par exemple, le recueil d'interventions « *Foi*, *vérité*, *tolérance* » contient sa théologie novatrice et subtile des rapports entre la foi et les religions du monde. Il y aborde et développe de façon originale l'enseignement de *Dominus Iesus*.

Il est regrettable de constater que ces écrits théologiques sont peu lus par les théologiens évoluant dans le courant dominant depuis Vatican II. Nombre de théologiens du monde anglophone n'en connaissaient même pas l'existence. Cependant, depuis son élection au Souverain Pontificat, une nouvelle génération de théologiens y découvre une nouvelle source d'inspiration.

Il faut admettre que la charge qu'il exerçait en tant que Cardinal Préfet se prêtait à le rendre « impopulaire ». Sa responsabilité n'était pas très éloignée de celle d'un douanier : décider ce qui peut être admis et ce qui doit être exclu. Cette tâche ingrate, qui, j'en suis personnellement convaincu, allait à l'encontre de sa personnalité, a été exacerbée par la situation de l'Église d'alors : les conséquences d'un Concile majeur. À cet égard, la plupart des Conciles, par nécessité, ont désorganisé la vie et les habitudes de l'Église pendant plusieurs générations jusqu'à ce que la fumée soit enfin dissipée. Le Second Concile du Vatican a peut-être seulement provoqué un peu plus de perturbations que d'autres.

Les pontificats de Paul VI et de Jean-Paul II se sont notablement consacrés à la traduction des décisions du Concile dans la vie quotidienne de l'Église. L'action de ces deux Pontifes s'est d'ailleurs déployée au moyen de nombreux textes liturgiques, documents officiels, codes de droit canon et *Catéchisme de l'Église catholique*. Avec la mort de Jean-Paul II, cette période initiale d'interprétation authentique du Concile est achevée.

Avec l'élection de Benoît XVI, une nouvelle ère s'ouvre. Le douanier est désormais chez lui ; il peut retirer son uniforme et être lui-même avec sa famille. Cela appelle un changement de perspective pour tous.

Pour ceux d'entre nous qui ont eu le privilège d'étudier sous sa direction, de le rencontrer régulièrement depuis plus ou moins trente-cinq ans, cet homme que d'autres ne connaissent que par les médias est une seule et même personne que nous aimons depuis longtemps : la même intelligence vive, le même bon cœur, le même regard espiègle.

Son élection comme Pape a donc opéré au moins un changement important.

Il peut désormais s’adresser à l’Église et au monde en tant que pasteur et théologien. Pour lui, les deux termes sont presque interchangeables, puisque la théologie appréhende la vérité ultime de notre existence qui nous guérit et nous libère, la libération intérieure étant l’objectif de toute activité pastorale. Comme Cardinal Préfet, il devait établir des bornes. Désormais il peut embrasser le message tout entier, le Christ tout entier, et le présenter au monde. Comme Préfet, il devait dire « non ». Benoît XVI peut souvent dire « oui ». Il invite ainsi notre génération matériellement riche mais spirituellement appauvrie à goûter et à voir comme est bon le Seigneur, à retrouver de nouveau la joie.

Assez tôt, Joseph Murphy a remarqué combien le terme « joie » était central dans les discours du Pape Benoît XVI. Cela l’a conduit à explorer les nombreux écrits de Joseph Ratzinger pour y découvrir que le thème de la joie se retrouve dans toute sa théologie. La joie n’est pas pour lui un sujet nouveau. Elle a plutôt été une de ses préoccupations majeures comme théologien et pasteur. Mais Joseph Murphy est allé plus loin. Il reconnaît dans l’invitation à la joie proposée par le Pape une clé pour comprendre la vision théologique fondamentale de Joseph Ratzinger. Des monographies et des dissertations ont été écrites (surtout en allemand et en italien) sur différents aspects de sa théologie. Plus récemment nous avons été inondés de biographies, d’articles sur sa personne et le rôle qu’il a joué dans l’Église au cours de ce dernier demi-siècle. Encore rares sont les publications qui se penchent sur sa vision théologique dans toute sa profondeur et son originalité. Le bel ouvrage de Joseph Murphy est une exception. Dans ce livre sont abordées les idées souvent fragmentaires, mais riches et originales, de Joseph Ratzinger. L’auteur les développe de manière novatrice, tout en les replaçant dans le contexte plus large des écrits théologiques du Pape. Ce livre a un seul objectif : inciter le lecteur à se confronter personnellement à l’esprit original et créatif de Joseph Ratzinger, professeur, pasteur et Souverain Pontife.

D. Vincent TWOMEY, SVD
Maynooth
Fête de la Croix Glorieuse, 2006

Remerciements

Ce livre doit ses origines à une série de conversations sur quelques thèmes fondamentaux de la pensée du pape Benoît XVI, tenues en octobre 2005 à la maison mère des *Dominicaines du Saint-Esprit* à Pontcalec (Morbihan). À Mère Marie-Hyacinthe, Prieure Générale, à Mère Marie-Geneviève, ancienne Prieure Générale, et à tous les membres de l'institut vont mes remerciements les plus sincères.

Je suis très reconnaissant à Son Excellence Monseigneur Raymond Centène, Évêque de Vannes, ami de longue date, d'avoir accepté de rédiger l'avant-propos de ce livre, pour le présenter aux lecteurs francophones.

Un grand merci va également au Père D. Vincent Twomey svd, membre de l'Association des anciens élèves (*Schülerkreis*) de Joseph Ratzinger et Professeur émérite de théologie morale de l'Université Pontificale de Maynooth (Irlande), pour sa préface, son encouragement et ses conseils.

Je remercie tous ceux qui ont lu et commenté les ébauches successives de cette œuvre : M. l'abbé Patrick Burke, Mgr Michaël Crotty, le P. Terence Crotty op., le P. John M. Cunningham op., M. l'abbé Martin Henry, Mgr Seamus Horgan, M. l'abbé Eamonn McLaughlin, M. l'abbé Thomas Norris, Mgr James O'Brien, M. l'abbé James O'Kane et M. Oliver Ryan.

Pour la traduction française, mes remerciements vont à MM. Louis de Bronac, Frédéric Fagot, Éric Trochet et François Dussaubat qui ont très gentiment accepté de relire et corriger une première ébauche réalisée par l'auteur.

Que les bénédictions abondantes du Seigneur les accompagnent toujours !

Abréviations

Outre les abréviations communes des livres bibliques employées par *La Bible de Jérusalem*, 3e édition (Paris : Cerf, 1998), nous avons utilisé les modes de citation suivants :

CCSL : Corpus Christianorum Series Latina
DC : *La Documentation catholique*
DS : Heinrich Denzinger, Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36e édition, Barcelona, Freiburg im Breisgau, Rome : Herder, 1965.
PG : Patrologia Graeca (Migne)
PL : Patrologia Latina (Migne)

Introduction

Les lèvres du Pape Benoît XVI aiment à prononcer le mot « joie ». Ce vocable, souvent repris dans ses homélies et dans ses discours, marque un des thèmes clé du Pontificat. La notion de joie est attrayante et nous la poursuivons tous. En évoquant la joie et en l'associant intimement à la vie de foi, le Saint-Père nous invite à nous interroger sur ce que signifie être chrétien ainsi que sur ce que la foi devrait changer dans nos vies. La joie caractérise le chrétien. Elle découle de l'essence même du christianisme : l'amour miséricordieux de Dieu le Père, qui nous est révélé par l'œuvre salvifique du Fils et par l'inhabitation du Saint-Esprit d'amour dans l'Église et dans nos âmes.

S'adressant au Collège des Cardinaux la veille de son élévation à la Cathèdre de Pierre, le cardinal Joseph Ratzinger évoqua le ministère pastoral, rappelant le commandement du Christ aux apôtres de porter du fruit qui demeure (Jn 15, 16). En expliquant que le fruit en question est tout ce qui a été semé dans le cœur de l'homme : « l'amour, la connaissance, un geste capable de toucher les cœurs, des mots qui ouvrent l'âme à la joie dans le Seigneur », il pria que le Seigneur donne encore une fois « un pasteur selon son cœur, un pasteur qui nous guiderait à la connaissance du Christ, à son amour et à la joie véritable »[1].

Lors de sa solennelle Messe d'intronisation, Benoît XVI reprit le thème de la joie. Il décrivit la tâche du pasteur : il lui revient d'imiter le Christ en allant à la recherche des brebis qui se sont égarées dans le désert pour les guider « vers le lieu de la vie, vers l'amitié avec le Fils de Dieu, vers Celui qui nous donne la vie et la vie en abondance ». Le pasteur doit nourrir les brebis : il lui faut les aimer et être prêt à souffrir pour et à cause d'elles. Aimer engage à « donner aux brebis ce qui est vraiment bon, la nourriture de la vérité de Dieu, de la Parole de Dieu, la nourriture de sa présence, qu'il nous donne dans le Saint-Sacrement ». Le prêtre existe, conclut le Pape, « pour montrer Dieu aux hommes ». En définitive, le ministère pastoral est, dans toutes ses dimensions, « un service rendu à la joie, à la joie de Dieu qui veut faire son entrée dans le monde »[2].

La même note de joie a marqué les célébrations des Journées mondiales de la jeunesse à Cologne en août 2005. Dans un entretien accordé à Radio Vatican, peu avant son départ pour la ville rhénane, le Pape espérait que les jeunes pèlerins rassemblés à cette occasion découvriraient avant tout la joie d'être

chrétien[3]. Devant la Curie Romaine, en décembre 2005, le Pape soulignait le rôle important qu'avait eu l'adoration eucharistique lors des célébrations de Cologne, remarquant que l'adoration elle-même est source de joie[4]. De nouveau, lors d'une visite pastorale d'Avent dans la paroisse romaine de Sainte-Marie-Consolatrice, l'église titulaire qui lui avait été assignée à la remise de la pourpre cardinalice en 1977, le Saint-Père affirmait que la joie suscitée par la proximité et la bonté d'un Dieu qui nous aime est au cœur du message chrétien. Commentant l'Évangile du jour – le récit de l'Annonciation dans l'Évangile selon saint Luc – il attirait l'attention sur la salutation de l'ange à Marie, « Réjouistoi ! », en expliquant que « la première parole rapportée dans le Nouveau Testament est une invitation à la joie »[5].

À première vue, cette insistance sur la joie pourrait paraître plutôt surprenante. Étant données la complexité et la gravité de la situation mondiale et les défis que l'Église a à affronter pour faire entendre le message chrétien dans un contexte de sécularisation croissante, la joie semble être un thème plutôt secondaire, sinon absolument trivial. Pourtant, comme les écrits de Joseph Ratzinger le manifestent clairement, la joie est décisive pour la proclamation de la foi dans le monde d'aujourd'hui. La joie authentique n'est pas du côté de la facilité, du transitoire ou du superficiel. Elle n'est pas non plus un simple ressenti, une euphorie causée par le divertissement qu'offre le monde. Elle est plutôt une réalité pérenne à laquelle Dieu nous fait participer. Elle est un « fruit de l'Esprit Saint » (*cf.* Ga 5, 22) qui se marque par une sérénité profonde et une paix intérieure, et naît lorsqu'on se laisse embrasser par l'amour de Dieu. Elle est capable de surmonter toutes les épreuves et les tribulations. La joie, comme l'amour, est le cœur et l'essence de la vie chrétienne. Elle témoigne du sens ultime de la vie humaine que Dieu nous a révélé et qu'il nous garantit dans son amour inébranlable. L'Évangile ou la « Bonne Nouvelle » qu'est le message chrétien nous révèle le chemin de la joie durable, celle qui satisfait les besoins les plus profonds du cœur de l'homme.

Ce livre a pour thème la joie dans la pensée de Joseph Ratzinger[6]. Afin d'envisager la problématique de façon adéquate, il ne suffit pas de formuler une synthèse des textes dans lesquels il est fait mention de la joie de façon explicite. La joie chrétienne ne peut être appréhendée que sur la base des vérités fondamentales concernant le Dieu-Trinité et l'homme que Dieu crée, rachète, sanctifie et destine à une vie de joie éternelle. L'adhésion sincère et plénière à ces vérités et la participation à la vie de la sainte Trinité par la grâce de Dieu rendent seules possible la joie authentique.

Le premier chapitre présente le contexte dans lequel se déploie la pensée de

Joseph Ratzinger. Il montre comment l'homme contemporain, affecté de tant de peurs et d'anxiété, a besoin d'entendre de nouveau le message chrétien de la joie. En particulier, nous nous arrêterons spécifiquement sur le phénomène de l'ennui, de la léthargie spirituelle ou acédie, ainsi que sur le sentiment qui affecte nombre de nos contemporains de ce que l'existence manque de sens. Pour surmonter ces réalités ardues, il est nécessaire de promouvoir une culture de la joie, en se tournant vers l'Évangile, qui indique le chemin vers la vraie joie dont le monde a tant besoin.

Pour Joseph Ratzinger, la joie dépend de la vérité et de l'amour : la joie authentique jaillit de l'expérience que l'homme fait de l'amour de Dieu, de l'acceptation de cet amour, et de l'accueil de la vérité salvifique révélée par Dieu.

La pensée de saint Augustin a eu une influence majeure sur la réflexion de Joseph Ratzinger. Or, dans ses *Confessions*, Augustin parle de la joie qui surgit de la vérité, *gaudium de veritate* (10, 23, 33). Dans notre deuxième chapitre, nous explorerons donc le lien qui unit la joie à la vérité, en nous référant particulièrement aux écrits de Joseph Ratzinger sur la vérité et le relativisme dans un contexte où se dégagent des religions mondiales et des théories réductrices de la raison. Le troisième chapitre traitera de l'expérience d'une vie chrétienne dans la grâce, qui est une participation à la vie même de Dieu, et qui se manifeste dans les trois attitudes ou dispositions surnaturelles primaires, à savoir les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. Une saine vie chrétienne, vécue dans la fidélité à la vérité et selon ces vertus, fait jaillir une joie durable.

L'existence chrétienne authentique est une participation à la vie de la Sainte-Trinité. Le chapitre 4 développe la compréhension spécifiquement chrétienne de Dieu à la lumière de la Révélation biblique : Dieu se fait connaître comme personne et, plus exactement, comme Trinité. Bien que transcendant, Dieu se fait proche de l'homme. Il est possible de l'invoquer dans la prière et l'homme peut reposer sa confiance en lui. De cela naît une joie profonde. La révélation du mystère de la Trinité montre à quel point la catégorie de « relation » est fondamentale pour la compréhension de la réalité. L'amour qui se donne, qui caractérise la vie de Dieu, fournit un modèle pour la vie humaine. La participation à la vie de la Trinité qui nous est offerte par la grâce de Dieu nous donne la possibilité de mener une vie marquée par l'amour, la plénitude et la joie.

Le cinquième chapitre aborde le thème de la Création, que Joseph Ratzinger identifie comme la clé d'une juste appréhension de ce qu'est l'homme. Compte tenu de ce que la doctrine de la Création a des conséquences qui se déploient

dans la vie morale et le culte, elle est pour le théologien comme une boussole dans la vie de l'homme. Le chapitre 6 met en lumière la personne et l'œuvre salvifique de Jésus-Christ. La relation intime du Christ avec son Père, exprimée dans sa prière constante, et son œuvre rédemptrice sur la Croix, qui réalise notre salut, nous enseignent beaucoup sur la nature de la prière chrétienne et de la liturgie. Le chapitre 7 est consacré à l'Esprit Saint, l'« Esprit de la Joie éternelle »[7], que le Christ a promis à ses disciples et qu'il a envoyé sur eux afin de les guider à la plénitude de la vérité, d'édifier l'Église et de conduire les hommes à l'union intime avec Dieu.

Le huitième chapitre précise le caractère essentiel de l'Église et de sa mission afin de maintenir l'esprit de joie dans le monde et de mettre les hommes en contact avec la joie qui donne sens à leur vie. Le Christ met à la disposition de l'Église le don suprême de sa présence eucharistique. Celleci donne aux hommes la possibilité de grandir dans la joie et dans l'amitié avec le Christ d'une manière unique et privilégiée : c'est ce que nous étudions au neuvième chapitre.

Tout ceci pourrait laisser à penser que la joie est quelque chose de facile à acquérir et à maintenir. Cependant, même le chrétien fervent, qui mène une vie sainte dans la fidélité à la vérité et dans un esprit d'amour pour Dieu et le prochain, se doit d'affronter continuellement toutes sortes d'obstacles sur le chemin de l'existence. En plus de la déception et de l'incompréhension, il doit également faire face à la souffrance et à la mort, obstacles suprêmes à son bonheur ici-bas. À cet égard, le chapitre 10 appelle, autant que faire se peut, à se réjouir au milieu de ces réalités douloureuses. Enfin, le dernier chapitre s'attache à montrer comment la vie éternelle offre une raison de se réjouir, non seulement en tant qu'elle est promesse du bonheur éternel mais encore comme réalité présente, qui détermine notre façon de vivre notre existence terrestre.

Quoique ce livre fasse allusion à ce que Joseph Ratzinger a écrit ou dit après son accession au trône de Pierre, dans l'ensemble il est basé sur ses écrits théologiques, spirituels et pastoraux, publiés alors qu'il était Professeur dans différentes universités allemandes (Bonn, Münster, Tübingen et Ratisbonne) puis plus tard quand il devint archevêque de Munich (1977-1981) et enfin Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1981-2005). Une compréhension plus profonde du magistère de Benoît XVI exige une référence continuelle à ses travaux antérieurs, dans lesquels les mêmes thèmes sont traités avec beaucoup de profondeur, à la lumière de l'Écriture sainte et de la Tradition de l'Église, sans faire fides préoccupations contemporaines. À cet égard, évoquer le genre de réflexion théologique que nous rencontrerons au cours de ce livre peut se révéler à la fois utile et éclairant. Bien que la liste en soit certainement incomplète,

quelques éléments caractéristiques de sa méthode théologique viennent à l'esprit :

1. Tous les écrits de Joseph Ratzinger sont solidement *bibliques*. L'Écriture sainte est, bien sûr, l'âme de toute la théologie[8]. Cependant peu de théologiens se réfèrent à l'Écriture autant qu'il peut le faire, l'utilisant comme source première de réflexion et d'inspiration. Quoiqu'il emploie de façon judicieuse les résultats les mieux fondés de l'exégèse moderne, il prend soin de lire l'Écriture dans la tradition de l'Église et comme une unité centrée sur la personne et l'œuvre salvifique de Jésus-Christ.

2. Son œuvre est fermement enracinée dans la *Tradition*, puisqu'il est convaincu que la vérité se dévoile petit à petit dans la vie de l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint (*cf.* Jn 16, 13)[9]. Sa théologie a été façonnée par une longue fréquentation des Pères de l'Église, surtout de saint Augustin. Sa conception de l'Église fut le thème de la thèse de doctorat de l'abbé Ratzinger : *Peuple et maison de Dieu dans la doctrine de l'Église de saint Augustin*, soutenue en 1951 et publiée pour la première fois en 1954[10].

3. L'approche de Joseph Ratzinger est caractérisée surtout par la quête de la *vérité*. Il ne cherche pas l'originalité pour l'originalité, mais demeure persuadé que les ressources de l'Écriture sainte et de la Tradition fournissent l'orientation fondamentale qui doit guider nos tentatives de réponse aux questions et aux défis contemporains qu'affronte la foi. L'acceptation de la foi dans son intégralité en tant que vérité reçue de Dieu, enseignée par l'Église, et à l'égard de laquelle nous ne sommes pas les maîtres, est la condition requise pour tout travail théologique fécond[11]. Cette attitude de réceptivité ne réduit pas la théologie à une simple répétition des idées et des conclusions du passé. Celle-ci devient fructueuse lorsqu'elle est fondée sur le pluralisme dans l'unité, dont témoignent l'Ancien et le Nouveau Testament, et sur l'enseignement de l'Église, en tenant compte de la vie de foi des contemporains. La foi est une, mais il y a une pluralité dans la théologie. La vérité telle qu'elle est envisagée par la foi chrétienne, comme point de référence commun, rend possible la pluralité. Un pluralisme théologique légitime « ne se produit pas lorsque nous en faisons l'objet de notre désir mais lorsque chacun avec toutes ses forces et dans son époque ne cherche rien d'autre que la vérité »[12].

4. De ce qui précède, il est clair que la théologie de Joseph Ratzinger est profondément *ecclésiale*. C'est dans l'Église que nous rencontrons le Christ : « Elle est notre manière d'être contemporains du Christ. Il n'existe pas d'autre chemin »[13]. C'est dans la communion de l'Église que l'Esprit Saint nous guide vers la plénitude de la vérité. Pour cette raison, l'Église n'est pas une autorité

étrangère à l’authenticité scientifique de la réflexion théologique, mais le fondement de l’existence de la théologie et la condition qui la rend possible[14]. En effet, comme l’exégète allemand Heinrich Schlier, alors membre de l’Église évangélique confessante (*Bekenntniskirche*), a rappelé à ses auditeurs en 1935, au moment où culminait la campagne nazie visant à transformer les Églises en instrument de sa propre politique, « il est de la responsabilité de l’Église seule de sauvegarder la Parole de Dieu parmi les hommes »[15]. Dans l’Église, la charge d’enseigner ne se place pas au-dessus de la parole de Dieu, mais elle exerce un humble service à son égard : cette charge ecclésiale a pour fonction d’empêcher que l’Écriture sainte ne soit manipulée et de préserver sa claire signification au milieu du conflit des hypothèses[16]. La liberté de la théologie est garantie par son lien avec l’Église et tout autre type de liberté n’est qu’une trahison de la théologie et de la cause sacrée qui lui est confiée[17]. Séparée de la foi de l’Église, la réflexion théologique ne deviendrait qu’une théorie personnelle ou, au mieux, une philosophie de la religion. Elle courrait le risque de se réduire à une simple reformulation des idées communes qui façonnent la culture populaire contemporaine ou même de devenir l’instrument d’intérêts politiques ou commerciaux. Une telle spéculation sur le phénomène religieux pourrait être bien intéressante, mais en aucun cas elle ne conduirait qui que ce soit à engager sa vie.

5. Les écrits de Joseph Ratzinger sont marqués par un côté *fragmentaire*, en ce sens qu’il n’a jamais élaboré une synthèse complète de la foi chrétienne. Nombre de ses écrits étant des contributions de circonstance, ils ne développent pas pleinement les intuitions profondes énoncées. Cette caractéristique se retrouve dans une de ses intuitions phare : la foi n’est pas un système mais un chemin, sur lequel nous voyageons ensemble dans la communion de l’Église vers la plénitude de la vérité. Cela s’explique aussi partiellement par le déchirement que fut pour lui l’abandon de la vie universitaire qu’il souffrit lors de sa nomination à l’archevêché de Munich, puis à la tête de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et enfin, plus encore en devenant Pape. Ayant ainsi abandonné la recherche et l’enseignement, Joseph Ratzinger est bien conscient de n’avoir pas pu achever sa production scientifique, mais, comme son ancien élève Vincent Twomey le signale, « il fait une vertu de cette ‘faiblesse’ » et il présente ses différents écrits comme des « contributions à un débat en cours »[18].

6. Une *cohérence interne* informe cependant l’ensemble de ses écrits. Même si chaque contribution « ne manque jamais de surprendre ses lecteurs avec sa fraîcheur, son originalité et sa profondeur »[19], plusieurs de ses intuitions fondamentales concernant la nature de l’Église, les rapports entre l’Église et

l'État, le rôle de l'histoire dans la réflexion chrétienne et la distinction entre l'utopie et l'eschatologie (avec ses conséquences pour la théologie politique et la théologie de la libération) remontent à sa thèse de doctorat sur saint Augustin, ainsi qu'à son *Habilitationsschrift*, intitulée *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*. Cette thèse, soutenue en 1957, a été publiée pour la première fois en 1959[20]. L'ouvrage *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*[21] représente un excellent point de départ pour saisir l'unité interne de la théologie de Joseph Ratzinger et se plonger dans son œuvre riche et passionnante. Ce volume, publié pour la première fois en allemand en 1968, est tiré d'une série de conférences sur le Symbole des Apôtres, prononcées dans le trimestre estival de 1967 à l'Université de Tübingen, devant un auditoire composé d'étudiants de toutes les facultés. Il s'ouvre « avec une tentative magistrale de situer la question de la croyance et de son expression communautaire dans le monde moderne »[22] avant de commenter le contenu du Symbole. Plusieurs questions traitées de façon plus détaillée dans des écrits plus récents apparaissent déjà ici : le lien entre la foi et la raison, les conséquences de la doctrine de la Création sur notre conception de la personne humaine, l'interprétation de l'Écriture sainte, l'œcuménisme, la catéchèse, l'Eucharistie, la nature du culte chrétien et l'eschatologie.

7. La théologie de Joseph Ratzinger est une théologie de *dialogue*, sensible aux questions contemporaines. Comme une lecture de *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* le démontre, sa théologie ne se limite pas à une réaffirmation orthodoxe des doctrines centrales de la foi. Sa méthode implique une écoute des discussions et des questions souvent implicites de la culture moderne et de la production théologique contemporaine pour dévoiler les vérités qu'elles contiennent, quelles qu'elles soient, et répondre à la lumière de la foi. Sa théologie n'est donc pas une spéculation abstraite qui n'aurait rien à dire à l'homme moderne, elle est au contraire solidement liée à l'expérience des hommes d'aujourd'hui. Il montre comment les vérités chrétiennes de toujours restent pertinentes pour répondre à nos interrogations et illuminent le chemin de nos vies. Son attitude concernant le rôle des hérésies dans le développement du dogme chrétien est typique de sa façon respectueuse d'aborder les positions qui diffèrent de la sienne. Après avoir passé en revue les différentes hérésies apparues contemporainement à la formulation du dogme trinitaire par l'Église, il signale qu'elles ne doivent pas être simplement considérées comme des échecs de la pensée humaine dans sa réflexion sur l'ineffable : « Chaque hérésie est plutôt le symbole d'une vérité qui demeure, qu'il faut rapprocher d'autres vérités également valables, et dont on ne peut l'isoler sans aboutir à une fausse perspective »[23].

8. De ce que nous venons de dire, il est clair que la théologie de Joseph Ratzinger est éminemment *pastorale*. En dehors des écrits explicitement consacrés à des thèmes pastoraux comme la prédication[24], la célébration de la liturgie[25], la catéchèse[26], l'éthique[27] et la compréhension chrétienne de la politique[28], une grande partie de son œuvre théologique a aussi été produite en réponse à la façon dont est vécue la foi dans un monde contemporain marqué par une sécularisation croissante et un grand pluralisme religieux. Approche pastorale ne veut pas dire accommodement aux courants actuels de pensée et de comportement, mais implique qu'on éclaire les situations contemporaines de la joie et la lumière de la vérité, d'une manière convaincante tout en demeurant sensible aux interrogations de l'homme moderne. À cet égard, Joseph Ratzinger cite un extrait du journal de Romano Guardini, qui s'appliquerait aussi bien à lui-même : « La vérité a une puissance si claire et si calme. C'est pourquoi mon but dans le travail pastoral est celui-ci : aider avec la puissance de la vérité »[29].

9. Joseph Ratzinger a publié quelques ouvrages explicitement spirituels, comme la retraite prêchée à la Curie romaine en 1983[30], celle qu'il a prêchée aux prêtres du mouvement *Communion et Libération* en 1986[31], sa contribution au développement d'une christologie spirituelle, *« Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé »*[32], ses écrits sur la spiritualité sacerdotale[33], et le beau chapitre sur la Prière du Seigneur dans *Jésus de Nazareth*[34]. En réalité, toute sa théologie est marquée d'une empreinte *spirituelle* ; elle est née de la prière. Il n'est pas exagéré de dire que, de même que ses œuvres explicitement spirituelles sont très théologiques, sa production théologique est profondément spirituelle et mène à la prière. À cet égard, ses écrits rappellent la méthode théologique de Hans Urs von Balthasar ou l'approche objective de la théologie spirituelle du bienheureux Columba Marmion, un auteur qu'il a vraisemblablement bien connu au séminaire. Toutefois, il est probablement encore plus vrai de dire que sa théologie reflète sa longue fréquentation des Pères de l'Église, qui n'ont jamais séparé leur réflexion théologique de l'oraison et de leurs préoccupations pastorales.

10. Une dernière caractéristique de la théologie de Joseph Ratzinger est *la pure joie dans la foi* qu'elle exhale. Surmontant une interprétation moraliste, légaliste et étroite du christianisme, il souligne que la foi n'est pas un fardeau mais qu'elle apporte la joie au cœur de l'homme. La joie jaillit de la plénitude d'une foi chrétienne accueillie par un cœur ouvert et généreux. La joie est certainement un thème qui englobe et subsume ses écrits. Elle évoque à la fois les dons divins d'amour, de salut et de vie éternelle, et la réponse de l'homme, une réponse informée par les dispositions surnaturelles de foi, d'espérance et de

charité, et vécue au milieu des joies et des douleurs de la vie dans la communauté de l'Église en marche vers la rencontre définitive avec son Seigneur.

Une fois, on a demandé à Joseph Ratzinger de décrire ce qu'il considérait comme propre à sa théologie et à sa manière d'envisager la théologie. Dans sa réponse, qui résume une bonne partie de ce qui précède, il explique qu'il a toujours essayé de pratiquer une théologie bien enracinée dans la foi de l'Église tout en entrant en dialogue avec la pensée contemporaine :

Je suis parti du thème de l'Église, et il demeure présent en tout. Seulement, il était important pour moi, et il m'est devenu de plus en plus important, de garder à l'esprit que l'Église n'est pas un but en soi, mais qu'elle est là pour que Dieu soit vu. Je dirais donc que je traite le thème de l'Église de manière qu'à travers elle s'ouvre une vue sur Dieu. En ce sens, Dieu est le véritable thème central de mon travail.

Je n'ai jamais essayé de créer un système propre, une théologie particulière. Ce qui m'est spécifique, pour reprendre vos propres termes, c'est que je veux tout simplement penser avec la foi de l'Église, penser avant tout avec les grands penseurs de l'Église. Ce n'est pas une théologie isolée, sortie de moi, mais une théologie qui s'ouvre aussi largement que possible, tout en demeurant sur le même chemin de pensée que la foi. C'est pourquoi l'exégèse a toujours eu pour moi une très grande importance. Je ne pourrais pas concevoir une théologie purement philosophique. Le point de départ est d'abord le Verbe : que nous croyions en la parole de Dieu, que nous essayions de la connaître et de la comprendre vraiment, puis de penser avec les grands maîtres de la foi. À partir de là, ma théologie est marquée par la Bible et par les Pères, surtout par Augustin. J'essaie naturellement de ne pas m'arrêter à l'Église ancienne, mais de fixer les grands sommets de la pensée et d'intégrer en même temps dans la discussion la pensée contemporaine[35].

Considérant la majesté de la pensée de Joseph Ratzinger, cet essai ne prétend pas tout dire mais espère seulement restituer la beauté de certaines de ses inspirations. Ainsi, cette tentative doit être considérée en premier lieu comme l'expression d'une gratitude pour tout ce dont l'auteur a bénéficié en fréquentant, de longues années durant, les œuvres théologiques de Joseph Ratzinger. Elles l'ont enrichi de leur profondeur extraordinaire, de leur grande envergure et de leur vivacité. Quoiqu'incomplète et imparfaite, cette exploration du thème central de la joie vise aussi à servir le message du Saint-Père. L'auteur espère

que ces pages encourageront le lecteur à affronter directement les écrits théologiques de Benoît XVI et à parvenir ainsi à une meilleure connaissance de la beauté et de la joie de la foi chrétienne, à grandir dans l'amour de Dieu et du prochain.

---

1 – Cardinal Joseph Ratzinger, Homélie à la Messe pour l'élection du Pontife romain, 18 avril 2005.

2 – Benoît XVI, Homélie à la Messe pour l'inauguration du Pontificat, 24 avril 2005.

3 – *Cf.* Benoît XVI, Entretien diffusé par Radio Vatican, 15 août 2005.

4 – *Cf.* Benoît XVI, Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005.

5 – Benoît XVI, Homélie à la Messe pour le Quatrième dimanche de l'Avent, 18 décembre 2005.

6 – Pour une discussion concise sur ce thème, voir aussi Bruno Le Pivain, « *Gaudium de Veritate* : aux sources de la joie véritable », dans *Kephas* 17 (2006) : 45-55. Ce numéro de *Kephas* contient un dossier sur différents aspects de la pensée de Joseph Ratzinger.

7 – Joseph Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977), p. 122.

8 – *Cf.* Concile Vatican II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*, 28 octobre 1965, n. 16. Sur l'approche de Joseph Ratzinger à l'exégèse, voir la conférence « L'exégèse au cœur des débats. À propos des fondements et des voies actuelles de l'exégèse », prononcée le 27 janvier 1988 dans l'église Saint-Pierre à New York, publiée dans Joseph Ratzinger, *La Parole de Dieu : Écriture Sainte, tradition, magistère* (Paris, Parole et Silence, 2007), p. 93-139.

9 – Sur ce point, voir surtout Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei verbum*, 18 novembre 1965, n. 8.

10 – Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich, Zink, 1954) ; réimpression avec une nouvelle préface (St. Ottilien, EOS Verlag, 1992). Jusqu'à présent, cette œuvre n'a pas été traduite en français. Il existe une traduction italienne : *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino* (Milan, Jaca Book, 1978).

11 – Joseph Ratzinger a décrit la nature de la théologie dans différents écrits ; voir, par exemple, *Église et théologie* (Paris, Mame, 1992) ; « Foi et théologie », dans *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 11-21 ; « Qu'est-ce que la théologie ? », dans *Ibid.*, p. 23-30.

12 – Joseph Ratzinger, « Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie », dans son *Wesen und Auftrag der Theologie* (Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag, 1993), p. 85.

13 – Joseph Ratzinger, « L'Église et le théologien », dans son *Église et théologie*, p. 113.

14 – *Cf. Ibid.*, p. 113-114.

15 – Heinrich Schlier, « Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht », dans son *Der Geist und die Kirche*, éd. V. Kubina et K. Lehmann (Freiburg im Breisgau, Herder, 1980), p. 241, cité par Joseph Ratzinger, « L'Église et le théologien », p. 93.

16 – *Cf.* Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 29.

17 – *Cf.* Ratzinger, « L'Église et le théologien », p. 94.

18 – D. Vincent Twomey, *Pope Benedict XVI : The Conscience of Our Age. A Theological Portrait* (San Francisco, Ignatius Press, 2007), p. 41 ; *cf.* D. Vincent Twomey, « The Mind of Benedict XVI », dans *Claremont Review of Books* 5 (2005), 66.

19 – Twomey, *Pope Benedict XVI*, p. 42.

20 – L'*Habilitationsschrift* est une thèse de recherche composée après le doctorat et requise pour l'enseignement universitaire en Allemagne. Sur les difficultés rencontrées à l'occasion de l'*Habilitationsschrift*, voir le récit de Joseph Ratzinger dans *Ma vie : Souvenirs (1927-1977)* (Paris, Fayard,

1998), p. 81-94. La traduction française de l'*Habilitationsschrift*, intitulée *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, a été publiée en 1988.

21 – La première édition française de cette œuvre, traduite par E. Ginder et P. Schouver, a été publiée par les Éditions du Cerf en 1969. Nous nous référons à la nouvelle édition augmentée publiée par les Éditions du Cerf en 2005, qui garde le même contenu et la même pagination que l'édition précédente, tout en rajoutant une préface écrite par Joseph Ratzinger lors de l'année 2000 et traduite par Joseph Hoffman, qui passe en revue quelques nouveaux défis, surgis depuis 1968, qui s'adressent à la foi chrétienne.

22 – Twomey, « The Mind of Benedict XVI », p. 67.

23 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 108.

24 – L'œuvre théorique de Joseph Ratzinger sur la prédication s'intitule *Dogma und Verkündigung* (Munich et Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag, 1973) ; il n'existe pas de traduction française. Des collections de ses homélies et de ses méditations ont été publiées, qui incluent les volumes suivants : *Vom Sinn des Christseins : Drei Adventspredigten* (Munich, Kösel, 2005 ; la première édition remonte à 1965), traduit en français sous le titre *Un seul Seigneur, une seule foi* (Tours, Mame, 1971) ; *Die Hoffnung des Senfkorns* (Meitingen et Freising, Kyrios Verlag, 1973) ; *Gottes Glanz in unserer Zeit : Meditationen zum Kirchenjahr* (Freiburg im Breisgau, Herder, 2005), traduit en français sous le titre *La gloire de Dieu aujourd'hui* (Paris, Parole et Silence, 2006) ; *Der Segen der Weihnacht. Meditationen* (Freiburg im Breisgau, Herder, 2005), traduit en français sous le titre *La Grâce de Noël* (Paris, Parole et Silence, 2007) ; *Komm Heiliger Geist ! Pfingtspredigten*, 2e édition (Munich, Erich Wewel Verlag, 2005), traduit en français sous le titre *Viens, Esprit Saint ! Homélies de Pentecôte* (Paris, Parole et Silence, 2008).

25 – A cet égard, il faut surtout faire mention de sa trilogie sur la liturgie : *La Célébration de la foi : Essai sur la théologie du culte divin* (Paris, Téqui, 1985) ; *Un chant nouveau pour le Seigneur : La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1995) ; *L'Esprit de la liturgie* (Genève, Ad Solem, 2001).

26 – Voir, par exemple, *Petite Introduction au « Catéchisme de l'Église catholique »* (Paris, Cerf, 1995) ; *Evangelium—Katechese—Katechismus : Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche* (Munich, Neue Stadt, 1995). La conférence de Joseph Ratzinger sur l'état contemporain de la catéchèse, « Transmission de la foi et sources de la foi », prononcée à Paris et à Lyon en janvier 1983, est particulièrement significative : voir Joseph Ratzinger et al., *Transmettre la foi aujourd'hui : Conférences données à Notre-Dame de Paris et à Notre-Dame de Fourvière* (Paris, Coopérative de l'Enseignement Religieux de Paris/Le Centurion, 1983), p. 41-61.

27 – Voir, par exemple, « Foi, éthique et magistère », dans Joseph Ratzinger, Philippe Delhaye et al., *Principes d'éthique chrétienne* (Paris, Lethielleux / Namur, Culture et Vérité, 1979), p. 103-137 ; *La via della fede : Le ragioni dell'etica nell'epoca presente* (Milan, Ares, 1996) ; « Conscience et vérité », dans *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui* (Paris, Fayard, 1993), p. 137-163.

28 – Voir, par exemple, *Église, œcuménisme et politique* (Paris, Fayard, 1987) ; *Wahrheit, Werte, Macht : Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft* (Freiburg im Breisgau, Herder, 1993) ; *Un tournant pour l'Europe ? Diagnostics et pronostics sur l'Église et le monde* (Paris, Flammarion / Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1996) ; *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain* (Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2005) ; *Valeurs pour un temps de crise* (Paris, Parole et Silence, 2005) ; *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures* (Paris, Parole et Silence, 2007).

29 – L'extrait du journal porte la date du 28 février 1954 ; voir Romano Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, 3e édition (Paderborn, Schöningh, 1980), p. 85 ; Ratzinger, « Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie », p. 80 n. 20.

30 – Joseph Ratzinger, *Le Ressuscité : Retraite au Vatican, en présence de S.S. Jean-Paul II* (Paris, Desclée de Brouwer, 1986).

31 – Joseph Ratzinger, *Regarder le Christ : Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (Paris, Fayard, 1992).

32 – Joseph Ratzinger, *« Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé » : Contributions à une théologie*

spirituelle (Paris, Salvator, 2006).

33 – Joseph Ratzinger, *Serviteurs de votre joie : Méditations sur la spiritualité sacerdotale* (Paris, Fayard, 1990).

34 – Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth : Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration* (Paris, Flammarion, 2007), p. 151-192.

35 – Joseph Ratzinger, *Le Sel de la terre : Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire. Entretiens avec Peter Seewald* (Paris, Flammarion/Cerf, 1997), p. 65-66.

Chapitre I
Un monde qui a besoin de joie

Pour bien des gens, le christianisme est tout sauf joyeux. C'est l'objection initiale qu'on pourrait lui opposer. Trop souvent, il est perçu comme un système étroit de devoirs et d'obligations. Il est envisagé comme enfermé dans le légalisme et l'esprit scrupuleux, et interdisant tout ce qui rend la vie agréable. Joseph Ratzinger se montre bien conscient de ce que ceux qui quittent l'Église avancent plus facilement comme raison le fait de percevoir une opposition entre le christianisme et la joie, plutôt que des objections théoriques contre la foi[1].

Parmi les représentants de ce point de vue, il signale comme particulièrement significatives les positions du penseur anti-théiste allemand Friedrich Nietzsche (1844-1900)[2]. Affirmant les valeurs de la vie et les réalités du monde dans lequel nous vivons, Nietzsche considère la morale chrétienne comme un « crime capital contre la vie », un refus des joies de ce monde[3]. Le pape Benoît XVI rappelle dans son encyclique *Deus caritas est* que Nietzsche accuse le christianisme d'avoir écarté l'amour humain (l'*eros*) au profit d'une vision nouvelle et exclusive de l'amour exprimée par le terme *agape* :

Selon Friedrich Nietzsche, le christianisme aurait donné du venin à boire à l'*eros* qui, si en vérité il n'en est pas mort, en serait venu à dégénérer en vice. Le philosophe allemand exprimait de la sorte une perception très répandue : l'Église, avec ses commandements et ses interdits, ne nous rend-elle pas amère la plus belle chose de la vie ? N'élève-t-elle pas des panneaux d'interdiction justement là où la joie prévue pour nous par le Créateur nous offre un bonheur qui nous fait goûter par avance quelque chose du Divin[4] ?

Nietzsche avait abandonné le christianisme dans sa jeunesse. Avec le temps, son hostilité à son égard devint de plus en plus explicite. Il atteignit son point culminant dans son dernier ouvrage posthume *Ecce Homo* (1888). Son refus de la foi chrétienne y est exprimé au travers de l'opposition des figures symboliques du dieu grec Dionysos et du Crucifié.

Dionysos apparaît pour la première fois dans *La Naissance de la tragédie* (1872), où il est convoqué avec le dieu Apollon pour illustrer comment la vie et l'art sont informés par deux principes, le « dionysien » et l'« apollonien ». Dionysos est le symbole du courant de la vie même. Le principe *dionysien* s'associe avec l'extase enivrée, qui comporte la destruction de toutes les barrières et l'élimination de toutes les contraintes, pour réaliser l'union avec la grandeur de la vie. Le principe *apollonien* souligne les notions de forme, d'ordre, d'équilibre et d'harmonie. La vie et l'art rassemblent les deux principes : « parfois les gens découvrent une joie dans l'exister qui dérive d'une immersion extatique dans le processus de la vie ; parfois la vie se transmue en révélant un visage cristallin et géométrique »[5]. À ce point de la carrière de Nietzsche, il n'est pas encore possible de déterminer si l'un des deux, et lequel, triomphera de l'autre[6].

Avec le temps, l'opposition de Nietzsche au christianisme devient plus violente et plus frénétique. Dans des œuvres postérieures, comme *Humain, trop humain* (1878-1880), *Le Gai savoir* (1882), *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), *Pardelà le bien et le mal* (1886) et *La Généalogie de la morale* (1887), Nietzsche proclame la « mort de Dieu » comme condition nécessaire à l'épanouissement de l'homme et il se lance dans une attaque soutenue et sur plusieurs fronts contre la morale chrétienne[7]. Convaincu de ce que les croyances religieuses et les codes de valeurs morales traditionnelles ne sont plus tenables, et voulant éviter les conséquences nihilistes prévisibles de leur effondrement, il cherche à promouvoir une vision de l'homme qui favoriserait l'amélioration de la santé vitale.

Dans *Par-delà le bien et le mal* et, plus systématiquement, dans *La Généalogie de la morale*, il décrit le point de vue éthique traditionnel comme une « morale d'esclaves », créée par des gens faibles et incapables, qui ne réussissent jamais et s'adaptent mal à la vie. De telles personnes réagissent contre les individus doués, assurés et forts, qui s'appuient sur ce que Nietzsche appelle « la morale des maîtres ». Ces derniers apprécient tout ce qui produit la joie ou le plaisir, tout ce qui affirme la vie et améliore le bonheur de vivre. Les vertus des forts embrassent l'orgueil, la force, la passion, la puissance et l'exubérance. Les forts estiment les choses en termes de « bon » et de « mauvais ». Dans ce contexte, le mot « mauvais » n'a aucune implication morale mais indique tout simplement ce qui est malsain ou autodestructeur.

Nietzsche pense que les formes spécifiquement morales de bonté et de vertu ont émergé quand les prêtres, qui prenaient soin des personnes en situation d'échec et donc envieuses du succès des forts, ont tout simplement inversé les

critères des valeurs. Ils enseignèrent alors que les vertus des forts et des sains sont en réalité « mauvaises », et placèrent la bonté dans la faiblesse, l'humilité, la souffrance, la passivité, la résignation et l'abnégation. Pour lui, de telles valeurs empêchent la réalisation des plus hautes possibilités de l'homme et sont, en tant que telles, opposées à tout ce qui se trouve du côté de la vie. Pour cette raison, il considère le christianisme comme une expression du ressentiment typique de la morale des esclaves à l'égard de l'aristocratie et des forts, et, en dernière analyse, une catastrophe pour l'humanité.

Pour surmonter la morale des esclaves, qui empêche le développement plein des énergies créatrices de l'homme, Nietzsche insiste sur la promotion de nouveaux critères d'évaluation pris de la morale des forts. Pour lui, comme pour certains psychiatres français de la fin du dix-neuvième siècle qui ont forgé l'expression « la maladie catholique », la morale chrétienne, avec son insistance sur l'autorité et la pureté, produit des individus rigides, faibles, soumis, torturés dans leurs consciences et incapables de se développer[8]. La conception chrétienne de *valeur* doit être refusée, tonne-t-il, puisque, comme le dit son Zarathoustra, « Nous ne voulons pas entrer dans le royaume des cieux. Nous sommes devenus des hommes et nous voulons donc le royaume de la terre »[9].

Dans son écrit autobiographique *Ecce Homo*, Nietzsche propose un examen rétrospectif de toute son œuvre et se décrit comme un disciple de Dionysos. Il continue son attaque amère contre le christianisme, opposant le Crucifié et ses vertus des faibles à la figure de Dionysos et la morale des forts, morale illustrée par l'homme qui « joue naïvement […] avec tout ce qui s'est appelé jusque-là sacré, bon, intangible, divin »[10]. Il espérait que Dionysos, le dieu de l'exubérance de la vie, remplacerait dans l'avenir le Christ comme le point de référence normal pour la morale et la culture.

Quoiqu'il faille reconnaître que les positions de Nietzsche se prêtent à une multitude d'interprétations, et qu'elles ont été souvent manipulées, il est certain que des versions vulgarisées de ses idées ont exercé une influence considérable. La promotion d'une morale des forts, telle qu'elle apparaît dans *Ecce Homo*, a été assumée par les régimes totalitaires du vingtième siècle, et surtout par le nazisme. Nietzsche anticipe de manière troublante et jusque dans les détails, la morale des derniers gardiens des camps de concentration, « un monde d'êtres cruels et violents livrés de façon insensée à eux-mêmes »[11]. Le refus nietzschéen de la morale chrétienne et même de l'idée qu'il existe une loi morale absolue et universelle a pénétré nombre de secteurs de la société. Comme n'importe quel kiosque à journaux le prouve aujourd'hui, l'humanité s'est maintenant libérée de « la maladie catholique ». Mais on peut se demander si elle est devenue plus

saine. Est-elle plus heureuse ou plus libre ?

De nos jours, le bonheur humain semble fragile. Plutôt que de rendre possible l'accomplissement de soi qui porte à la joie, la libération des contraintes du passé semble avoir produit le désenchantement, l'ennui et même un certain dégoût de la vie. Les dégâts provoqués sur l'environnement, les perturbations sociales, la décomposition de la famille traditionnelle, la « culture de la mort » très répandue, l'instabilité internationale et la menace terroriste des dernières années ont tous contribué à l'augmentation du malaise, de l'inquiétude et de la crainte vis-à-vis de l'avenir. Dans un monde où bien des gens vivent comme s'il n'y avait pas de Dieu, l'opinion qui veut que la vie n'ait pas de sens et manque de direction est très répandue. Les différents substituts à l'amour authentique ont laissé les gens mécontents et déçus. De fait, l'amour est une réalité primordiale, tellement enracinée dans le cœur de l'homme que si le désir de l'amour n'est pas satisfait, la vie même sombre dans la misère et finit par sembler sans but. Pour surmonter le sentiment accablant du désespoir, nombreux sont ceux qui se réfugient dans un activisme incessant, cherchent des formes toujours plus variées de divertissement social ou personnel, ou s'abandonnent à divers genres de fuite de la réalité.

Parmi les indicateurs du malaise de la vie moderne, il y en a trois qui regardent plus directement notre thème : à savoir, l'ennui chronique que beaucoup expérimentent malgré tout ce que la vie peut offrir ; l'indolence spirituelle, ou acédie, qui afflige même des chrétiens alors qu'ils devraient pourtant avoir toutes les raisons de se réjouir ; et enfin la croyance que la vie n'a pas de sens.

1. L'ennui

Michaël Hanby, un des premiers collaborateurs de l'important recueil d'essais théologiques *Radical Orthodoxy*[12], fournit une profonde analyse du phénomène de l'ennui dans un article récent, publié dans l'édition américaine du journal *Communio*[13]. Dans cet article, il met l'ennui en relation avec des dispositions subjectives, avec une certaine compréhension du monde qui est, en dernière analyse, liée au nominalisme philosophique, et à une interprétation volontariste de la liberté. Selon Hanby, tous ces éléments contribuent à ce que le Pape Jean-Paul II appelait la « culture de la mort ». Elle s'est manifestée, ces dernières années, non seulement dans l'élimination de ceux qui ne sont pas désirés, mais aussi de manière tout aussi terrifiante, dans l'éruption soudaine

d’une violence jusque-là inconcevable, sans explication apparente. Pour surmonter l’ennui et combattre la culture de mort, Hanby propose la promotion d’une culture de la joie. Une telle culture, argumente-t-il, ne peut reposer que sur un socle religieux et transcendant, puisque la joie résulte de la reconnaissance de la bonté objective des choses finies, en cela qu’elle est un reflet de l’amour et de la bonté du Créateur.

Hanby commence en posant une distinction entre l’ennui au sens ordinaire du terme d’une part (« *boredom* » en anglais), et d’autre part l’acédie et l’ennui au sens fort, proche du sens pascalien. Il est à noter que la langue anglaise tend à réserver le terme « *ennui* » à cette dernière acception. L’acédie et l’ennui au sens fort sont des formes de mélancolie impliquant un démenti moral et spirituel à l’ordre véritable et significatif des choses. L’ennui au sens ordinaire indique un double échec d’un autre genre : « l’impuissance du monde à se voir reconnaître son caractère de nécessité par un sujet en principe susceptible d’une telle attente, ce qui s’analyse comme un échec, une incapacité du sujet à percevoir cette attirance invincible du monde »[14]. Par cette notion de nécessité, Hanby semble designer la capacité des objets externes d’attirer le sujet, capacité fondée sur une bonté objective. L’échec qui sous-tend l’ennui indique que cette pathologie est étroitement liée à la sensation d’impuissance (« *hopelessness* »). Dans la société contemporaine, elle se manifeste souvent dans des formes d’excès consuméristes et un grand désintérêt pour l’engagement social ou politique.

L’ennui endémique qui affecte une bonne partie de la population est un donné majeur de la culture moderne du divertissement. Nos vies sont comme vides, impossibles à vivre et privées de sens. Il faut y remédier par une succession continuelle de stimulations et de distractions. Pour notre malheur, cette succession est inévitablement soumise à la loi des rendements décroissants. Conforme au sentiment de vacuité du sujet, le monde est considéré comme privé de forme, de beauté objective ou d’un ordre véritable de biens qui nous attireraient naturellement et d’eux-mêmes. Par conséquent, comme le dit Hanby, tous nos choix ne peuvent se rapporter les uns aux autres que de façon indifférente : aucun n’est intrinsèquement bon ou mauvais, et, en effet, aucun bien n’a de réalité distincte du choix qu’on en fait. Ainsi, la plupart des occidentaux vivent des existences morcelées et abimées de contradictions internes. Leurs choix visent moins à plaire qu’à anesthésier et à distraire d’une « existence vide imposée par un monde sans forme et sans but »[15].

Hanby fait le lien entre l’expérience d’ennui et la notion volontariste de liberté (ou liberté d’indifférence). Cette dernière fut mise en évidence vers la fin du Moyen Âge, surtout sous l’influence de Guillaume d’Ockham. Elle est

devenue prédominante dans notre mode d'appréhender la liberté. Elle contraste avec la comprehension traditionnelle qui est celle de l'Écriture sainte et des Pères, selon laquelle la liberté signifie vivre comme on le veut en vérité, c'est-à-dire, dans le bonheur. Ce genre de liberté, la « liberté de qualité » ou la « liberté d'excellence », s'enracine dans les inclinations naturelles vers le vrai et le bien[16]. Par conséquent, nous devenons plus libres et plus pleinement heureux en poursuivant ce qui est vraiment bon. En dernière analyse, selon cette conception, la liberté dépend de notre rapport avec Dieu, qui est la vérité, la bonté et l'amour.

Cette conception de la liberté a été supplantée à l'époque moderne par la « liberté d'indifférence » volontariste. Pour la liberté volontariste, les inclinations naturelles sont un obstacle plus qu'un fondement de la liberté, et le libre arbitre est considéré tout simplement comme une capacité de choisir indifféremment entre des contraires. Les êtres finis, compris jadis comme objectivement bons et vrais, et donc capables d'exercer une attraction conforme aux inclinations du sujet vers la vérité et la bonté, sont tenus maintenant pour des objets possibles sur lesquels le choix du sujet peut se diriger de façon indifférente. Les choix successifs sont considérés de façon autonome, comme n'exerçant aucune influence sur les choix ultérieurs. La liberté volontariste reste donc intacte, malgré nos choix, qu'ils soient bons ou mauvais. Selon Hanby, c'est cette notion de liberté qui a produit l'ennui endémique de la société moderne, qui, à son tour, a amené à la négation de la liberté même (pour Hanby, la vraie liberté n'est pas la liberté d'indifférence mais la liberté de qualité traditionnelle) :

[…] c'est le malaise de l'ennui, et non pas la volonté de puissance ou de plaisir, qui est le vrai produit du volontarisme à la racine de la culture de mort, puisque c'est l'ennui qui parachève le projet nominaliste de nier la force d'attraction de la beauté, de la bonté et de la vérité transcendantes par la médiation des formes finies particulières. Dans l'ennui, dans notre indifférence à l'égard du vaste étalage des choix, qui sont si divers que nous sommes rendus inertes, nous voyons non seulement l'évacuation nominaliste de la forme finie, mais aussi l'évacuation à la fois du désir ordonné à et dépendant de cette forme et du don de soi mû par les sollicitations de cette même forme sur notre sensibilité. Cela veut dire, de façon ironique, que c'est seulement dans l'ennui que nous voyons enfin la négation de la liberté volontariste par elle-même[17].

La liberté véritable n'est pas la seule chose qui soit perdue. À suivre l'argumentation de Hanby, un monde « par-delà le bien et le mal », dans lequel

rien n'est tenu pour authentiquement bon ou authentiquement mauvais, et aucune vérité, bonté ou beauté n'est perçue par notre expérience des êtres finis, est un monde dans lequel rien n'est ni intrinsèquement désirable ni intrinsèquement détestable. Dans un tel monde, rien ne peut être tenu pour sacré. L'ennui, donc, est « la condition qui définit un peuple uniquement en danger de perdre sa capacité à aimer », de ne pas réussir à saisir le mystère de son propre être et de perdre son humanité même[18].

Un tel danger est inhérent à la culture de mort, obsédée par la programmation, la réglementation et la domination de la naissance et de la mort. En effet, elle a vidé la vie humaine de toute signification intrinsèque au profit d'une compréhension purement utilitaire appréhendée seulement en termes d'efficacité sociale et économique. La culture de mort, soutient Hanby, n'est pas le résultat d'un excès d'hédonisme. Elle jaillit d'un sentiment d'impuissance et de désespoir inhérent à un monde d'ennui. Dans ses manifestations les plus extrêmes, elle est surtout recherchée pour fournir une voie permettant de leur échapper. Elle est, donc, « le fruit vénéneux, le désespoir excessif, né d'un monde rendu ennuyeux par notre 'liberté' et d'une liberté rendue mortelle par notre ennui »[19].

Pour combattre la culture de mort, Hanby soutient que nous devons promouvoir une culture de la joie. Tandis que l'ennui indique un rapport inadéquat entre le moi et le monde, la joie, délectation et repos[20] simultanés dans un autre, manifeste que les objets externes possèdent une bonté et une beauté, qui, bien qu'elles fassent plaisir au sujet, ne sont pas réductibles au plaisir, précisément parce qu'elles sont objectives. Par conséquent, « il est essentiel de cultiver la joie si on veut s'opposer à la vision réductrice et instrumentaliste de la réalité qui sous-tend la culture de mort »[21]. Il faut distinguer la joie à la fois du plaisir sans lendemain de l'économie consumériste et de l'exploitation qui caractérise de plus en plus les relations humaines formées par cette économie. La joie suppose la « relation » et elle réagit aux incitations d'un autre. Elle requiert qu'on donne et qu'on reçoive. Elle implique le don de soi, la perte de soi et le repos dans la bonté et la beauté d'un autre qui possède une force d'attraction irrésistible. La joie ne peut être appréhendée en dehors de l'amour. Elle est le fruit de l'étreinte durable de l'amour. L'amour et la joie humaine, qui sont finis, indiquent un amour supérieur au-delà d'eux :

L'amour, qui est à la fois don de soi et désir, n'est intelligible que mû par la bonté, et l'acte même, dans l'amour, dans le désir et le don simultané, affirme la bonté indépendante de l'aimé et permet à l'aimé d'être simplement lui-même,

précisément en étant embrassé. La joie, donc, comme fruit de l'amour, produit un jugement sur le monde au-delà de celui qui aime, mais ce jugement ne peut être vrai, l'aimé ne peut être vraiment bon, que si la joie manifeste une bonté et révèle une beauté qui la transcendent, c'est-à-dire, si elle est elle-même le fruit d'un amour qui en aimant lui accorde dans sa spécificité même une bonté qu'elle peut répandre. L'amour et la joie supposent les sollicitations antérieures de la beauté et de la bonté, et la réalité de la beauté et de la bonté finies dépendent finalement d'un amour supérieur qui ne leur appartient pas[22].

L'ultime fondement de la joie, comme Hanby le reconnaît, est la Sainte-Trinité. Au commencement, le monde a été créé « très bon » (Gn 1, 31). La Résurrection du Christ non seulement manifeste la délectation du Père dans le Fils, mais glorifie aussi la Création, l'élevant au sabbat éternel de la délectation de Dieu. La joie, d'une certaine manière, surmonte l'opposition entre l'action et le repos : le travail ayant pour objectif la délectation dans son produit, il n'est pas faux de dire que le repos est compris dans sa structure même. En ce sens, la joie affirme l'éternel et le transcendant tout en y participant :

Dieu lui-même est joie en tant que bonté de toute bonté, coïncidence parfaite du don et de la réception, perfection du plaisir, au-delà du commencement, du but ou de la fin. Comme Trinité, Dieu est à la fois acte parfait et repos parfait, et il est l'un « car » il est l'autre. C'est cela qui est la source de toute aspiration de la Création à la bonté réelle, et que chaque occurrence de joie véritable suppose et affirme[23].

Alors que c'est l'amour entre les hommes, surtout quand il est ordonné au culte de Dieu lui-même, qui se rapproche le plus de cette joie, la joie, elle, n'est pas seulement le fruit de l'amour entre des personnes. Étant donné que les formes finies sont théoriquement en mesure de manifester quelque chose de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu, elles doivent mettre en mouvement notre affection et nous procurer du repos. Alors, toute joie véritable, tout plaisir authentique qui reconnaît la bonté intrinsèque, sera un reflet du bonheur trinitaire, selon les différents degrés de proximité avec Dieu, l'archétype divin.

Une culture de la joie est fondée sur ces vérités. Elle accorde une attention particulière à la production des formes matérielles et des formes de vie dans lesquelles la dimension transcendante de la joie et de l'activité humaine peut se développer. La joie, qui prend plaisir à la bonté des choses, qui s'engage pour le transcendant et se repose en lui, embrassant ainsi la forme finie, est « absolument essentielle pour garantir l'ordre juste et le laisser-être authentique

de n’importe quelle activité humaine véritable et, finalement, de n’importe quel être humain »[24]. Une telle culture sait célébrer et prier. Elle seule sera capable d’une véritable production artistique, de soutenir le mariage, d’assumer l’éducation des enfants et d’accomplir le devoir impérieux qui lie les générations, celle de soigner les malades et les mourants. Ce sont ces cultures qui sont capables de résister aux forces corrosives de la culture de mort, de rendre possible la liberté authentique.

Michaël Hanby prône une culture de la joie, qui est intimement liée à l’amour et à la vérité, et finalement, est enracinée dans la communion de la sainte Trinité. Joseph Ratzinger, dont les réflexions concernant les racines de la joie précèdent celles de Hanby, arrive à des conclusions semblables, surtout dans ses discussions sur l’acédie et le manque de sens.

2. L’acédie

L’acédie, souvent appelée « paresse », est en réalité une maladie bien plus sérieuse que la simple oisiveté. S’opposant directement à la joie, l’acédie dénote un phénomène complexe, dont les symptômes incluent la mollesse, la torpeur, la mélancolie, l’abattement, le désespoir, la dépression et le découragement.

Selon les premiers auteurs monastiques, comme, par exemple, Évagre le Pontique (345-399), l’acédie est « une paresse spirituelle, une tristesse ou une aversion à l’égard des réalités célestes, une tiédeur dans le combat spirituel »[25].

Saint Thomas d’Aquin, qui consacre une question entière à l’acédie dans la *Somme théologique* (II-II, q. 35, a. 1-4) et une autre dans le *De malo* (q. 11), la décrit comme un péché contre la joie qui dérive de la charité, cette joie qui jaillit de la participation, par grâce, à la vie divine. L’acédie est à la fois une tristesse à l’égard du bien divin (*tristitia de bono divino*), c’est-à-dire, une tristesse causée par le bien de la vie spirituelle qui est la vie en union avec Dieu, et une aversion à l’agir (*taedium operandi*)[26].

Le romancier et essayiste anglais Evelyn Waugh (1903-1966) fait appel à cette définition pour souligner que l’acédie (« *sloth* » en anglais) est, en dernière analyse, un refus de la joie :

Quelle est donc cette acédie qui peut mériter la sévérité de la punition divine ? La réponse de saint Thomas est à la fois réconfortante et surprenante : *tristitia de bono spirituali*, une tristesse à l’égard du bien divin. L’homme est fait pour la joie dans l’amour de Dieu, un amour qu’il exprime dans le service. S’il

se détourne délibérément de cette joie, il nie la raison de son existence. Le mal de l'acédie se trouve non seulement dans le manquement à son devoir (quoique ceci puisse en être un symptôme) mais encore dans le refus de la joie. Il est apparenté au désespoir[27].

L'acédie empêche le dynamisme de l'amour dans cette vie qui tend vers l'union à Dieu. Puisqu'il s'agit d'un péché contre la charité, elle immobilise également le don de soi et notre ouverture à l'autre. Elle affecte l'individu à un point tel qu'il ne veut plus rien faire[28]. Par conséquent, « elle défait l'action de l'Esprit Saint à l'intérieur de l'action humaine, et elle détourne la personne humaine de son orientation originelle vers la relation avec Dieu et la joie qui en découle »[29]. L'homme atteint par l'acédie se replie sur lui-même ; son action n'est plus perçue comme un don de soi mais comme une recherche effrénée de satisfaction personnelle, dans la crainte de « perdre » quelque chose[30].

Joseph Ratzinger décrit l'acédie comme une « indolence du cœur », à mettre en relation avec la « tristesse de ce monde » qui conduit à la mort (*cf.* 2 Co 7, 10)[31]. Elle est enracinée dans le manque d'espérance, dans l'incapacité d'atteindre l'amour authentique. L'homme ayant soif de l'infini, tout espoir ou tout amour qui se satisfait de quelque chose de fini se montre finalement fade et décevant[32]. La tristesse qui en résulte provient d'un manque de magnanimité (*magnanimitas*), de l'incapacité de croire à la grandeur de la vocation à laquelle Dieu nous destine. En fin de compte, l'acédie ou l'indolence métaphysique survient lorsque l'homme ne veut pas croire que Dieu s'occupe de lui, le connaît, l'aime, le regarde, se tient à côté de lui[33]. Au lieu de cela et faisant écho à la tentation originelle d'être comme Dieu, il se révolte contre la grandeur d'avoir été choisi pour vivre avec Dieu. Ce don n'est pas supportable. Cependant, en agissant de la sorte, il se révolte contre sa propre nature, ne voulant pas être ce qu'il est en réalité.

L'acédie peut frapper non seulement les individus mais aussi la société. Comme la grandeur de la vocation humaine dépasse la dimension individuelle de l'existence humaine et ne peut pas être réduite à la seule sphère du privé, une société qui fait une affaire privée de ce qui est essentiel à l'être humain et se déclare elle-même totalement profane devient triste par nature et constitue un cadre désespérant[34]. Loin d'être libre, une société qui s'organise selon une vision agnostique se livre, en réalité, au désespoir. Fermée au transcendant, elle devient monotone et ennuyeuse, un monde gris, où rien d'autre ne saurait plus advenir, puisque l'homme ne fait rien d'autre que de se répéter continuellement[35]. Même l'Église n'est pas à l'abri de ce danger : un excès d'activité extérieure peut être la

manifestation de la lamentable tentation de masquer les effets de la pusillanimité, de la paresse du cœur qui provient de la pauvreté de la foi et du manque d'espérance et d'amour de Dieu et de l'homme, son image[36].

Avec le désespoir, la paresseuse retraite devant la grandeur de l'humanité qu'aime Dieu, conduit à ce que saint Thomas appelle l'*evagatio mentis*, l'agitation vagabonde de l'esprit, qui cherche à s'échapper de la douleur profondément enracinée et que l'homme ne peut supporter[37]. Elle se révèle dans la verbosité, la curiosité excessive, une manie futile de détourner son attention de l'essentiel au profit de nombre d'autres choses (l'agitation de l'esprit ou *importunitas*), l'inquiétude intérieure et l'instabilité du vouloir et de l'être[38]. Comme Joseph Ratzinger l'affirme, le diagnostic nous indique le chemin de la guérison : « seul le courage de retrouver la dimension divine de notre être et de l'accepter peut redonner une nouvelle stabilité intérieure à nos âmes et à notre société »[39].

Saint Thomas fait mention de quatre autres « filles de l'acédie » : l'apathie ou la torpeur (*torpor*) à l'égard de tout ce qui est nécessaire à l'homme pour son salut, la pusillanimité (*pusillanimitas*) à l'égard des possibilités mystiques accessibles à l'homme, la rancœur (*rancor*) et enfin la malice (*malitia*) qui représente un choix intérieur et conscient du mal en tant que mal, un choix fondé sur la haine de ce qui est divin dans l'homme[40].

Joseph Ratzinger considère la rancœur avec une particulière attention. Elle ne doit pas être confondue avec la juste colère. C'est l'insatisfaction fondamentale de l'homme visà-vis de lui-même qui, pour ainsi dire, se venge sur l'autre, parce qu'il n'en reçoit pas ce qui ne pourrait lui être donné que par une nouvelle ouverture de son âme. On l'observe sous diverses formes non seulement dans la société mais aussi dans l'Église. Finalement, elle tient toujours au fait que l'on ne veut pas accepter de l'Église ce qu'elle a pourtant d'essentiel à communiquer : la grâce de la filiation divine. On est dès lors bien obligé de juger insatisfaisant tout ce que l'Église propose en dehors de cela, ce qui entraîne des déceptions. La grande espérance de l'existence chrétienne réside dans l'instauration de la communauté idéale, et avec celle-ci la guérison de sa propre intériorité. Cette attente est transposée dans le domaine institutionnel et terrestre de l'Église, dont on voudrait bâtir une société sans défaut. Compte tenu de ce que dans cette vie l'Église ne répond pas parfaitement à cet idéal, il ne peut en résulter qu'un irrémédiable ressentiment[41].

L'échec qui est à la racine des diverses manifestations de l'acédie s'origine dans le refus de reconnaître la vocation sublime de l'homme et de s'engager dans le combat spirituel. L'acédie ne peut être surmontée qu'en accueillant

l’amour de Dieu et la sublimité de notre vocation, qui à son tour fait surgir la joie chrétienne. Le pape Benoît XVI a indiqué le remède contre le manque de joie spirituelle qui caractérise l’acédie et la crainte qui l’accompagne :

En quelque sorte, n’avons-nous pas tous peur – si nous laissons entrer le Christ totalement en nous, si nous nous ouvrons totalement à lui – peur qu’il puisse nous déposséder d’une part de notre vie ? N’avons-nous pas peur de renoncer à quelque chose de grand, d’unique, qui rend la vie si belle ? Ne risquons-nous pas de nous trouver ensuite dans l’angoisse et privés de liberté ? […] Non ! Celui qui fait entrer le Christ ne perd rien, rien – absolument rien de ce qui rend la vie libre, belle et grande. Non ! Dans cette amitié seulement s’ouvrent tout grand les portes de la vie. Dans cette amitié seulement se dévoilent réellement les grandes potentialités de la condition humaine. Dans cette amitié seulement nous faisons l’expérience de ce qui est beau et de ce qui libère[42].

La persévérance joyeuse dans l’existence chrétienne, qui devient possible si l’on permet à la grâce divine de porter du fruit dans une relation profonde d’amitié avec le Christ, est la protection la plus efficace contre les assauts des démons de l’acédie, et le critère indubitable d’une vie spirituelle authentique[43].

3. Le manque de sens

L’ennui et l’acédie surgissent, comme nous l’avons constaté, lorsque la vie est perçue comme étant une réalité sans but, sans objet et dépourvue de sens. Nietzsche avait refusé la morale chrétienne parce qu’il l’interprétait comme une expression du ressentiment éprouvé par ceux qui enviaient les actions sans complexes des forts et, par conséquent, comme une espèce de « morale du troupeau », défavorable aux forces vitales de l’homme et à sa joie. Pourtant, l’immoralité et le libertinage aussi semblent avoir réduit l’homme à l’esclavage, le rendant sans joie et vide. Doiton donc conclure que l’homme est une créature absurde, comme il apparaît dans le théâtre d’Eugène Ionesco et de Samuel Beckett ? Doit-on admettre que sa seule espérance est d’accepter qu’il n’ait pas d’espérance, qu’il est en réalité comme le Sisyphe d’Albert Camus, condamné à rouler sans cesse sa pierre vers le haut, tout en sachant très bien qu’elle redescendra de toute façon avec fracas[44] ?

Pour Joseph Ratzinger, il n’est pas possible d’accepter que l’homme soit

absurde, puisqu'« il est ainsi fait qu'il lui faut absolument découvrir des significations pour être tout simplement capable de vivre »[45]. Le sens et la joie sont étroitement liés : la joie authentique ne peut exister que si l'homme sait que sa vie a un sens, et une telle connaissance, à son tour, produit l'harmonie intérieure, la joie et la paix.

Faisant appel à l'expérience humaine, Joseph Ratzinger identifie comme racine de la joie l'accord que l'homme a avec lui-même : « seul celui qui peut s'accepter, peut aussi accepter le Tu, peut accepter le monde »[46]. Cependant, il n'est pas possible de s'accepter par ses propres efforts, puisque l'homme « ne peut s'aimer lui-même que s'il est aimé d'abord par un autre »[47]. Pour vivre, non seulement les besoins physiques doivent être satisfaits, mais aussi le désir fondamental d'être apprécié et aimé[48] : « on ne peut devenir pleinement homme qu'en *étant* aimé, en se laissant aimer »[49].

Se faisant l'écho du philosophe allemand Josef Pieper, dont les écrits lui étaient connus depuis le séminaire et avec qui il s'est lié d'amitié pendant les années passées à Münster (1963-1966), Joseph Ratzinger explique que lorsqu'on aime quelqu'un, on lui fait comprendre, non seulement avec des mots, mais avec son être tout entier : « oui, il est bon que tu vives »[50].

Toutefois, pour être complètement satisfaisant, l'amour qui me donne le courage d'exister doit être fondé sur la vérité. Il doit être possible de donner une réponse affirmative à la question : « est-il vraiment bon que j'existe ? ». Sinon, l'amour qui m'encourage à avancer ne sera finalement qu'une illusion tragique. On voit donc qu'un acte apparemment si simple que celui de s'aimer, d'être un avec soi-même, pose en réalité la question même de l'univers. L'amour à lui seul ne suffit pas ; il a besoin d'être en accord avec la vérité : « quand la vérité et l'amour sont d'accord, alors l'homme peut être joyeux »[51].

4. L'Évangile de la joie

L'Évangile de Jésus-Christ donne une réponse aux questions fondamentales posées tout au long de ce chapitre. Il proclame la joyeuse nouvelle que Dieu est amour et qu'il aime l'homme. Nous pouvons ainsi nous réjouir en vérité. En effet, comme Joseph Ratzinger le souligne, l'histoire du christianisme a commencé avec l'expression : « Réjouistoi ! »[52]. L'ange Gabriel s'est servi de cette expression pour saluer Marie lorsqu'il lui a fait comprendre qu'elle devait devenir la mère du Sauveur, si longtemps attendu (Lc 1, 28). Certains exégètes,

comme Raymond E. Brown, pensent que la forme impérative du verbe grec employée ici, « *chaire* », est tout simplement la forme habituelle de salutation employée dans le monde hellénistе ; d’autres, notamment Stanislas Lyonnet, René Laurentin et Ignace de la Potterie, y voient un sens plus profond, une invitation à la joie[53]. Pour eux, comme pour Joseph Ratzinger, l’évangéliste, en employant la forme « *chaire* », fait sciemment allusion à la joie messianique proclamée dans les oracles sur la Fille de Sion, qu’on trouve chez les prophètes Sophonie et Zacharie[54].

La figure de la Fille de Sion revêt une importance particulière pour la mariologie de Joseph Ratzinger et pour son enseignement sur la joie. L’expression « fille de Sion » paraît pour la première fois chez le prophète Michée (1, 13), où elle signifie, probablement, un nouveau quartier de Jérusalem, situé au nord de la zone du Temple, et peuplé par des exilés pauvres, déplacés du Royaume du nord, arrivés après la chute de Samarie en 721 av. J.-C.[55]. À ces exilés, Michée adresse un message d’encouragement et d’espérance (4, 8-13). Plus tard, l’expression « fille de Sion » a fini par signifier la ville de Jérusalem tout entière (*cf.* Is 1, 8 ; 10, 32 ; 16, 1) ou bien la population de la ville (Is 37, 22 ; 52, 2 ; 62, 11; Lm 4, 22 ; So 3, 14; Za 2, 10 ; 9, 9). Elle pourrait être étendue facilement à Israël considéré dans son ensemble (à cause du parallélisme, c’est peut-être le cas en So 3, 14). Cette figure est invoquée d’habitude en lien avec l’annonce prophétique du mystère de l’élection et de l’alliance, le mystère de l’amour de Dieu pour Israël. La fille de Sion doit se réjouir, parce que Dieu a chassé ses ennemis et demeure au milieu d’elle (So 3, 14-15 ; Za 2, 10). Elle doit exulter avec force et crier, puisque son roi vient à elle, triomphant et victorieux, « humble, monté sur un âne, sur un ânon, le petit d’une ânesse » (Za 9, 9). De cette façon, les prophètes encouragent Israël à regarder vers l’avenir dans l’espérance et dans la joie. Sa joie est née de sa confiance en Dieu, qui est solidement fondée sur ses œuvres salvifiques accomplies par le passé, de sa présence consolatrice au milieu des épreuves du présent et de ses promesses concernant l’avenir.

L’espérance d’Israël est réalisée dans l’annonce de l’ange à Marie. Comme le dit Joseph Ratzinger, Marie est la Fille de Sion : le Seigneur viendra à elle pour établir sa demeure. Elle est la vraie Sion, vers qui sont dirigées toutes les espérances anciennes d’Israël. Elle est le véritable Israël, en qui l’ancienne alliance et la nouvelle, Israël et l’Église, sont inséparablement unies[56]. L’Église, donc, apprend ce qu’elle est et ce qu’elle doit être en contemplant Marie, qui est la demeure de Dieu, comme l’Église doit l’être[57].

En outre, elle est l’image de l’humanité en attente :

Comme vraie « fille de Sion », Marie est figure de l'Église, figure de l'homme croyant qui ne peut arriver au salut et à la réalisation plénière de lui-même que par le don de l'amour, par grâce. […] Marie ne conteste ni ne met en péril l'« exclusivité » du salut par le Christ, elle y renvoie au contraire. Elle est la figure de l'humanité qui est tout entière attente, et qui a d'autant plus besoin de cette figure, qu'elle court davantage le danger de renoncer à l'attente, pour se livrer à l'action ; celle-ci, aussi indispensable qu'elle soit, ne pourra jamais combler le vide qui menace l'homme s'il ne trouve pas cet amour absolu qui lui donne un sens, qui lui apporte le salut, qui lui fournit ce qui est vraiment le nécessaire vital[58].

Le grand cantique de joie de Marie, le Magnificat, qui s'est inspiré de nombreux textes de l'Ancien Testament, surtout le cantique d'Anne (1 Sm 2, 1-10), célèbre la bonté et la miséricorde de Dieu envers les individus et à l'égard d'Israël tout entier. Il souligne que Dieu vient en aide aux pauvres et aux simples, plutôt qu'aux orgueilleux et aux arrogants[59].

La joie qui pénètre le Nouveau Testament tout entier est fondée sur l'œuvre salvifique que Dieu accomplit en notre faveur par l'incarnation, la mort et la résurrection de son Fils, Jésus-Christ. En effet, « Dieu tient l'homme pour si important qu'il a souffert lui-même pour lui »[60]. La Croix est au cœur de l'Évangile, puisqu'elle est l'approbation définitive de notre existence. Si Dieu nous aime jusqu'à ce point, nous sommes aimés en vérité :

[…] l'amour est vérité et la vérité est amour. Alors cela vaut la peine de vivre. Mais justement l'Évangile, c'est cela même. Par conséquent c'est au titre même du message de la Croix que l'Évangile est un joyeux message pour celui qui croit ; l'unique joyeux message qui seul enlève aux autres messages leur ambiguïté et les rend capables de réjouir vraiment. Le Christianisme est dans son fond la plus intime source de joie, capacité de joie…[61]

Joseph Ratzinger demande comment la foi chrétienne peut nous communiquer aujourd'hui sa puissance libératrice et porteuse de joie. La puissance du message chrétien lui vient d'une source plus profonde que les événements et les activités que l'Église organise. La promesse d'amour qui rend notre vie précieuse reste solide, même si ses messagers eux-mêmes sont peu avenants. Ceci dit, comme il ajoute d'une façon qui lui est coutumière, ce n'est pas une mauvaise chose si le prêtre manifeste un peu d'humour, puisque la joie profonde du cœur est en même temps la vraie condition de l'humour. L'humour est ainsi sous un certain aspect un baromètre de la foi. La joie de l'Évangile

touche aux racines de notre existence et montre sa force spécialement en ce qu'elle nous porte quand tout le reste n'est plus pour nous que ténèbres[62].

---

1 – *Cf.* Joseph Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie – Evangelium », dans son *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux* (Paris, Téqui, 1985), p. 81 ; aussi Joseph Ratzinger, *Regarder le Christ : Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (Paris, Fayard, 1992), p. 86.

2 – Pour des vues d'ensemble de la pensée de Nietzsche, voir Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, 6e édition (Paris, Spes, 1959) ; Martin Henry, *On Not Understanding God* (Dublin, Columba Press, 1997), p. 224-259 ; William R. Schroeder, *Continental Philosophy : A Critical Approach* (Oxford, Blackwell, 2005), p. 117-148.

3 – Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, dans *Werke*, vol. 15 (Leipzig, Alfred Kröner, 1899s.), p. 327 ; *cf.* Benoît XVI, Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 2 mars 2006.

4 – Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, n. 3.

5 – Schroeder, *Continental Philosophy*, p. 133.

6 – *Cf.* Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, p. 76.

7 – *Cf.* Schroeder, *Continental Philosophy*, p. 124-130.

8 – *Cf.* Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 82.

9 – Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, dans *Werke*, vol. 6, p. 459.

10 – Nietzsche, *Ecce Homo*, dans *Werke*, vol. 15, p. 154.

11 – Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 82.

12 – John Milbank, Catherine Pickstock et Graham Ward, *Radical Orthodoxy : A New Theology* (Londres, Routledge, 1999).

13 – Michael Hanby, « The Culture of Death, the Ontology of Boredom, and the Resistance of Joy », dans *Communio* [édition américaine] 31 (2004) : 181-199.

14 – *Ibid.*, p. 184.

15 – *Ibid.*, p. 186.

16 – Sur ces conceptions de liberté, voir Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, 2e édition (Fribourg, Éditions Universitaires/Paris, Éditions du Cerf, 1990), p. 333-403. Sur le lien entre la liberté volontariste et la culture de la mort, voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 19-20. Pour la conception de la liberté chez Joseph Ratzinger, voir surtout son article « Liberté – vérité », dans Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole et Silence, 2005), p. 247-275.

17 – Hanby, « The Culture of Death », p. 187.

18 – *Ibid.*, p. 187-188; *cf.* Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, n. 22.

19 – Hanby, « The Culture of Death », p. 192.

20 – NdE : Le repos doit être entendu au sens thomiste de *fruitio*, la délectation du sujet ayant obtenu l'objet désiré.

21 – Hanby, « The Culture of Death », p. 193.

22 – *Ibid.*, p. 195-196.

23 – *Ibid.*, p. 196-197.

24 – *Ibid.*, p. 197.

25 – Jean-Charles Nault, « Acedia : Enemy of Spiritual Joy », dans *Communio* [édition américaine] 31 (2004) : 237. Pour une discussion détaillée sur l'acédie, voir Jean-Charles Nault, *La Saveur de Dieu.*

L'acédie dans le dynamisme de l'agir (Paris, Cerf, 2006).

26 – Pour une discussion, voir Nault, « Acedia », p. 241-248.

27 – Evelyn Waugh, « Sloth », dans *The Essays, Articles and Reviews of Evelyn Waugh*, éd. Donat Gallagher (Londres, Methuen, 1983), p. 573.

28 – *Cf.* St Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

29 – Nault, « Acedia », p. 245.

30 – *Cf. Ibid.*

31 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 85-95. Dans sa présentation, il fait référence à St Thomas d'Aquin, suivant l'interprétation de Josef Pieper ; voir Pieper, « Über die Hoffnung », dans Joseph Pieper, *Lieben – hoffen – glauben* (Munich, Kösel, 1986), p. 189-254. Il existe une traduction française de l'œuvre de Pieper sur l'espérance : *De l'espérance* (Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2001).

32 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 87.

33 – *Cf. Ibid.*, p. 88.

34 – *Cf. Ibid.*, p. 90-91.

35 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 136.

36 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 91.

37 – *Cf. Ibid.*, p. 91-92 ; voir également St Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 11, a. 4 ; Pieper, « Über die Hoffnung », p. 231-232.

38 – St Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 4 ad 3 ; *cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 92.

39 – Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 92.

40 – *Cf.* St Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 11, a. 4 ; *Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 4 ad 2 ; voir aussi St Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, 31, 45, 88 (PL 76, 621).

41 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 93.

42 – Benoît XVI, Homélie à la Messe pour l'inauguration du Pontificat, 24 avril 2005.

43 – *Cf.* Nault, « Acedia », p. 256.

44 – *Cf.* Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 83 ; Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris, Gallimard, 1942). Sur le théâtre de Beckett et Ionesco, voir Martin Esslin, *The Theatre of the Absurd* (Londres, Eyre and Spottiswoode, 1962).

45 – Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 83.

46 – *Ibid.*, p. 85.

47 – *Ibid.*

48 – L'homme a donc besoin de sens et d'amour pour vivre ; en fin de compte, tous deux sont identiques et enracinés dans le Dieu de vérité et d'amour. Comme Joseph Ratzinger le formule : « Le sens est le pain qui fait vivre le tréfonds de son être. Sans la parole, sans le sens, sans l'amour, l'homme sombre dans le désespoir, même s'il jouit du confort et de l'abondance […] Croire en chrétien veut dire : se confier au sens qui me porte et qui porte aussi le monde ; le regarder comme un roc solide sur lequel je puis m'appuyer sans crainte. » (*La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée [Paris, Cerf, 2005], p. 32).

49 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 185.

50 – Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 85 ; voir aussi Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 104-106 ; *cf.* Pieper, « Über die Liebe », dans son *Lieben – hoffen – glauben*, p. 45. La première édition allemande de l'œuvre de Josef Pieper sur l'amour, *Über die Liebe*, fut publiée en 1972 et elle a joué un rôle très important dans le développement de la pensée de Joseph Ratzinger. Pour une discussion sur l'influence de Pieper, voir Bernard N. Schumacher, « Philosophie de la culture : l'influence de Joseph Pieper dans la pensée de Joseph Ratzinger », dans *Kephas* 17 (2006) : 127-133.

51 – Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 86 ; *cf.* Joseph Ratzinger, « Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung », dans *Erlösung und Emanzipation*, éd. Leo Scheffczyk (Freiburg im Breisgau, Herder, 1973), p. 141-155.

52 – *Cf.* Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 87 ; Benoît XVI, Homélie à la Messe pour le Quatrième dimanche de l'Avent, 18 décembre 2005.

53 – *Cf.* Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, édition revue et augmentée (New York, Doubleday, 1993), p. 319-324, 631 ; Stanislas Lyonnet, « *chaire, kecharitōmenē* (Réjouis-toi, comblée de grâce) », dans *Biblica* 20 (1939) : 131-141 ; René Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957); Ignace de la Potterie, *Marie dans le mystère de l'alliance* (Paris, Desclée, 1988), p. 48-51.

54 – Dans la version grecque des Septante, comme le P. de la Potterie l'indique (*Marie*, p. 48), le terme « *chaire* » paraît toujours dans un contexte où Sion est invitée à la joie messianique pendant qu'elle regarde vers l'avenir (Jl 2, 21-23 ; So 3, 14 ; Za 9, 9 ; *cf.* Lm 4, 21). Marie doit se réjouir de la joie eschatologique promise à Sion et maintenant accordée à elle-même. Sur le thème de la Fille de Sion, voir Joseph Ratzinger, *La Fille de Sion : Méditations sur Marie* (Paris, Parole et Silence, 2002) ; Joseph Ratzinger, « Tu est pleine de grâce : Éléments d'une dévotion mariale biblique », dans Joseph Ratzinger et Hans Urs von Balthasar, *Marie première Église* (Paris, Médiaspaul, 1998), p. 61-81.

55 – *Cf.* Brown, *Birth*, p. 320.

56 – *Cf.* Ratzinger, *La Fille de Sion*, p. 57; Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 189-190; sur l'indivisibilité de Marie et de l'Église, voir Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, chapitre 8 ; aussi Hugo Rahner, *Marie et l'Église* (Paris, Cerf, 1955).

57 – *Cf.* Ratzinger, « Tu es pleine de grâce », p. 66. Le pape Benoît XVI a développé des idées semblables dans l'homélie prêchée à la Messe célébrée le 8 décembre 2005 en l'occasion du 40e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II.

58 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 196-197.

59 – Il est possible que St Luc ait découvert ce cantique dans le milieu des pauvres (*anawim*), où il était peut-être attribué à la Fille de Sion et qu'il ait jugé convenable de le mettre sur les lèvres de Marie, voir note d) sur Lc 1, 46 dans *La Bible de Jérusalem* (Paris, Éditions du Cerf, 1998), p. 1761. Denis McBride pense que l'origine du cantique, dont il existe des parallèles dans des psaumes du premier et du deuxième siècles av. J.-C., est juive plutôt que chrétienne ; *cf. Emmaus : The Gracious Visit of God According to Luke* (Dublin, Dominican Publications, 1991), p. 35-36. Joseph Fitzmyer présente des arguments en faveur d'une source juive antérieure à l'Évangile de St Luc ; *cf. The Gospel According to Luke I-IX* (New York, Doubleday, 1983), p. 309-313. Selon Raymond Brown, les origines du cantique pourraient remonter aux *anawim* juifs convertis au christianisme, mais il ne fait aucune mention d'un lien avec la tradition de la Fille de Sion (*cf. Birth*, p. 350-355). Les trois cantiques majeurs de Lc 1-2 sont attribués à Marie, Zacharie et Syméon, qui représentent les *anawim*, les pauvres de Yahvé. Les *anawim*, avec leur attitude spirituelle caractéristique d'humilité, de dépendance envers Dieu et de piété centrée sur le Temple, vivaient dans l'espérance de la visitation de Dieu, qui amènerait la consolation promise à Israël (*cf.* Ps 149, 4 ; Is 49, 13 ; 66, 2). Sur le lien entre le Magnificat et la spiritualité des *anawim*, voir aussi Benoît XVI, Audience générale, 15 février 2006.

60 – Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie », p. 86.

61 – *Ibid.*, p. 87.

62 – *Cf. Ibid*.

Chapitre II
Joie et vérité

À une époque où l'existence même de la vérité objective est fortement contestée, Joseph Ratzinger a consacré beaucoup de réflexion à la question de la vérité, sans laquelle la joie authentique n'est pas possible. Le vrai problème de l'humanité, soutient-il, est l'absence de vérité. En effet, le manque de vérité est la grande maladie de notre temps[1]. Ce problème se manifeste au niveau personnel et psychologique comme une incapacité à dire la vérité. Au niveau de la culture et de la société en général elle est comme un refus de reconnaître l'existence d'une vérité objective qui nous engage et qui est accessible à tous.

Au niveau personnel, Joseph Ratzinger observe que l'incapacité de défendre la vérité et d'accepter la vérité, parfois douloureuse, sur nous-mêmes, empêche le développement de la maturité et de la liberté personnelles, laissant dans son sillage le triste sentiment d'avoir échoué. Au niveau interpersonnel, cette incapacité mène en général à un conformisme du groupe social qui peut se transformer assez vite en une tyrannie qui s'oppose à la vérité. Dans une telle situation, tous nos jours deviennent maussades et la joie ne peut pas s'épanouir[2].

Joseph Ratzinger consacre beaucoup plus d'attention, cependant, au problème de la négation de la vérité objective au niveau socio-culturel. Il est convaincu qu'en vivant dans la fidélité à Dieu et à sa loi révélée, l'homme « fait lui-même l'expérience d'être celui qui est aimé de Dieu et […] il découvre la joie dans la vérité, dans la justice, la joie en Dieu qui devient son bonheur essentiel »[3]. La découverte de cette joie est entravée par les vents dominants du relativisme et par une forme de rationalisme qui ne veut pas réfléchir sur les questions ultimes de la vie. Au cours de la Messe célébrée pour l'élection du Pontife romain le 18 avril 2005, le cardinal Ratzinger a mis en garde contre les dangers du relativisme, qui peut toucher même des chrétiens, les faisant rester dans la condition d'enfants dans la foi, qui se laissent ballotter ici et là, et emporter à tout vent de doctrine (*cf.* Ep 4, 14). Le relativisme pénètre une bonne partie de la pensée moderne, et ceci atteint même la culture populaire. Il affirme qu'« une dictature du relativisme est en train de se constituer qui ne reconnaît

rien comme définitif et qui ne retient comme critère ultime que son propre ego et ses désirs »[4].

À diverses reprises, Joseph Ratzinger a traité le problème du relativisme. Son livre *Foi, vérité, tolérance* contient un recueil de conférences et d'articles consacrés au pluralisme religieux, à la foi, à la vérité, à la tolérance et à la liberté. Dans cet ouvrage, il identifie le relativisme – qui épouse la position qu'il ne peut pas y avoir de vérité objective – comme « la difficulté la plus grande de notre époque », « en quelque sorte la religion de l'homme moderne » et « à l'heure actuelle un problème central pour la foi »[5]. Le relativisme peut se manifester de diverses manières : en considérant que toutes les religions ont la même valeur et sont également efficaces pour le salut – ce qui conduit à nier la prétention du christianisme de posséder la vérité ; en niant la possibilité d'arriver à une connaissance objective de ce qui ne peut pas être vérifié de façon empirique[6].

Le relativisme se définit à partir des notions de tolérance, de connaissance par le dialogue (suivant les principes de l'épistémologie dialogique) et de liberté, qui serait limitée si l'on insistait sur l'existence d'une vérité valable pour tous. Le relativisme est ainsi considéré comme l'assise philosophique de la démocratie[7]. Puisque « nul ne saurait prétendre connaître la bonne voie », la démocratie « subsisterait puisque, tous les chemins se considérant les uns les autres comme autant de fragments d'une expérience vers le mieux, chacun chercherait dans le dialogue le bien commun »[8]. Joseph Ratzinger reconnaît que dans le domaine de la politique, il n'existe pas de juste option. L'édification de la vie sociale des hommes sur un ordre libéral est quelque chose de relatif, et ne peut pas être un absolu : c'est là justement l'erreur du marxisme et des théologies politiques que de l'avoir cru. Tout en ne pouvant pas dénier au relativisme un certain droit dans le domaine politique, Joseph Ratzinger met en garde contre un relativisme absolu : il existe un nondroit qui jamais ne saurait devenir un droit (par exemple, tuer des innocents), comme il existe un droit qui jamais ne saurait devenir un non-droit[9].

Cependant, le relativisme, qui comporte le renoncement à la prétention à la connaissance de la vérité, est incapable de fournir un fondement ultime à la démocratie. Loin de protéger la liberté que la démocratie exalte, l'abandon de la vérité conduit finalement à une dictature sur la connaissance et à la manipulation de la liberté elle-même, comme l'histoire du vingtième siècle le démontre de façon si terrifiante. Pour survivre et s'épanouir, une culture démocratique a besoin de valeurs fondatrices, qui incluent le respect de la dignité de la vie humaine, la reconnaissance et la protection des droits de l'homme – en

particulier le droit à la liberté religieuse – et la volonté de se laisser guider par des principes moraux fondamentaux, par des vérités objectives[10].

La généralisation du relativisme dans les domaines de la religion et de l'éthique crée d'autres problèmes encore. Joseph Ratzinger fait référence à la théorie relativiste de la religion, avancée par John Hick, qui refuse de reconnaître l'identité historique de Jésus-Christ et du Dieu vivant, qui serait une régression dans le mythe. Il mentionne aussi la tentative de Paul F. Knitter de créer une synthèse entre une théologie pluraliste des religions et des théologies de la libération afin de souligner la priorité de l'orthopraxie à l'égard de l'orthodoxie[11]. Le relativisme des positions de Hick et de Knitter et d'autres théoriciens qui s'apparentent à eux repose au fond sur un rationalisme qui déclare la raison – au sens où l'entend Emmanuel Kant (1724-1804) – inapte à la connaissance métaphysique[12]. Par conséquent, la religion est présentée en termes de pragmatisme, comme un programme éthique ou politique.

Par opposition aux approches rationalistes de Hick et de Knitter, il existe aussi une réponse délibérément antirationaliste à l'expérience du « tout est relatif » : la réalité complexe qui porte le titre générique de « *New Age* », dont les adeptes cherchent à dépasser la conscience subjective « dans le retour extatique à la ronde cosmique »[13]. Selon cette forme de « mysticisme » moderne, Dieu n'est pas un être personnel qui se tient face au monde, mais l'énergie spirituelle à l'œuvre partout dans l'univers. En termes simples, pour les différentes formes du New Age, la religion consiste à s'immerger dans le tout cosmique, dépasser toutes les séparations. L'homme, pour être libre, doit se laisser dissoudre.

Il existe une forme de rationalisme, qui niant la possibilité de connaître la vérité ultime se trouve être en relation directe avec les différentes formes de relativisme. Dans ce cas, le rationalisme limite les capacités de la raison à ce qu'on peut savoir par les méthodes des sciences naturelles[14]. Par leur généralisation, les principes de la méthode scientifique, qui ont permis à la raison d'obtenir de grands succès quand on les a appliquées au monde naturel, sont devenus paradoxalement sa prison. La raison tend à se cantonner à ce qu'on peut vérifier ou expérimenter. Une telle approche est nécessaire et juste, lorsqu'elle considère les procédés employés par les sciences naturelles. Mais si on la déclare condition absolue et indépassable de la pensée humaine, l'homme est rendu incapable de répondre aux questions les plus essentielles de la vie : son origine, sa fin, ce qu'il peut faire et ce qu'il ne doit pas faire. Il ne faut pas oublier que « connaître le monde dans son fonctionnement, comme nous le permet aujourd'hui admirablement la pensée technique et scientifique, ce n'est

pas encore comprendre le sens du monde et de l'être »[15]. Pour que cela se produise, et pour surmonter le risque « d'oublier le retour sur elle-même, de réfléchir sur le sens de son être »[16], la raison doit s'ouvrir de nouveau aux questions ultimes, en employant des méthodes différentes suivant la nature de son objet : ce qui n'est pas matériel « ne saurait être appréhendé avec des méthodes adaptées à ce qui est matériel »[17]. L'homme déshonore la raison s'il abandonne au sentiment les questions les plus importantes de la vie ; le sentiment en effet ne saurait jamais donner de réponse satisfaisante[18].

Un rationalisme atrophié de ce genre provoque beaucoup de dégâts dans le domaine de la foi. La revendication chrétienne de la vérité ne peut pas être vérifiée par des méthodes propres à la science, car « la modalité de l'expérience requise – la preuve par la vie – est en effet autre »[19]. Tandis que les saints, qui ont passé cet examen avec succès, peuvent servir de garants de la vérité du christianisme, la possibilité de se soustraire à cette évidence demeure, et, en effet, d'aucuns s'y soustraient fréquemment. Beaucoup de praticiens de l'exégèse biblique, qui basent leur travail sur des préconceptions philosophiques semblables à celles de Hick et de Knitter, ont succombé à des formes de rationalisme étroit. En excluant ce qui ne demeure pas entre les limites de la méthode scientifique, ils finissent par nier la réalité des miracles, la divinité du Christ et la possibilité même d'une intervention divine dans le monde[20]. De plus, le scepticisme relatif à la possibilité de connaître la vérité ultime conduit à la « grisaille » du « pragmatisme ecclésial » de tous les jours, « dans lequel tout semble aller de soi, mais où en réalité on use de la foi comme d'un objet de consommation et où devenue étriquée, elle se dégrade »[21]. Parmi les symptômes illustrant cette tendance, on pourrait citer les tentatives de décider des questions de foi ou de morale par la volonté d'une majorité et la considération de ce que la liturgie est finalement une expression de la communauté locale, assujettie à sa fantaisie créatrice. Une foi que nous décidons par nous-mêmes n'est pas la foi[22].

La négation relativiste et rationaliste de la capacité de l'homme de connaître la vérité ultime, en dernière analyse, ne réussit pas à le satisfaire. L'homme est fait pour la vérité ; en ceci consiste sa dignité innée[23]. Il ne peut pas éviter de se poser les questions essentielles sur son origine et son destin, sur la vie et la mort. En effet, dans toutes les cultures, nous rencontrons des tentatives de réponse à ces questions. Le christianisme a beaucoup plus de points en commun avec ces cultures qu'avec le monde relativiste et rationaliste. Ce dernier s'est coupé des recherches fondamentales de l'homme et le met dans un espace vide de sens, qui menace de lui être fatal si on ne lui donne pas de réponse à temps[24]. Joseph

Ratzinger poursuit :

En effet, à travers toutes les cultures se retrouve la conscience d'une référence de l'homme à Dieu et à l'éternité ; on y connaît le péché, la pénitence et le pardon ; la communion avec Dieu et la vie éternelle ; et finalement les structures morales fondamentales telles qu'elles ont été exprimées dans le Décalogue. Ceci est une confirmation, non du relativisme, mais de l'unité de l'« être-homme » et du fait que nous ayons tous été touchés par une vérité qui est plus grande que nous[25].

Il observe que les cultures sont, d'une part, différentes les unes des autres, et, d'autre part, comme des réalités dynamiques, ouvertes les unes aux autres, capables de se purifier mutuellement et de fusionner. Il explique les correspondances essentielles qui existent entres les cultures, même les plus éloignées, par le fait que l'homme est toujours un seul et même être qui, « dans les profondeurs de son existence, est touché par la vérité elle-même », par la vérité que Dieu lui suggère[26]. Les différences, qui peuvent parfois porter jusqu'à un renfermement sur soi, proviennent d'abord de la finitude de l'esprit humain, puisque personne ne peut embrasser la totalité de la connaissance. La multitude et la diversité des connaissances et des conceptions se rassemblent plutôt en une sorte de mosaïque : pour qu'elles arrivent à former un tout, chacune a besoin de toutes les autres. Bien sûr, cette description est quelque peu optimiste : l'universalité potentielle des cultures affronte souvent des obstacles insurmontables qui l'empêchent de passer au stade d'une universalité effective. Même si l'homme est touché de manière invisible par la vérité insufflée par Dieu, il existe aussi un facteur négatif dans l'existence humaine, qui, du moins partiellement, tient les hommes à l'écart de la vérité et les sépare les uns des autres. Dans ce facteur négatif d'aliénation, dont l'existence est indéniable, réside la grande difficulté de toute lutte pour une rencontre des créatures. En considération de ces faits positifs et négatifs, on ne peut ni refuser les religions mondiales comme une idolâtrie blâmable ni porter sur elles un jugement exclusivement positif[27].

La « véritable misère de l'homme » est « l'absence de vérité » : elle fausse notre agir et nous monte les uns contre les autres, « parce que nous ne sommes pas en accord avec nous-mêmes, nous sommes étrangers à nous-mêmes, coupés du fond de notre être, de Dieu »[28]. Plus une culture est grande et pure, plus l'ouverture de l'homme à Dieu la caractérise et plus elle est préparée pour l'accueil de la Révélation de Dieu, qui ne lui est pas étrangère mais qui

correspond à une attente intérieure au sein même de la culture[29]. Quand la vérité est proposée, il y a une libération de l'aliénation ; « une référence commune apparaît, qui ne fait violence à aucune culture, mais conduit chacune à son cœur propre, puisque, en fin de compte, chacune est en attente de la vérité »[30]. Il ne s'agit pas d'une uniformisation des cultures, mais d'une complémentarité : ordonnée par rapport à une référence commune, chaque culture peut déployer sa propre fécondité.

Face au scepticisme général quant à la possibilité d'atteindre la vérité, la foi chrétienne avance une prétention unique, qui transcende tous les particularismes culturels, puisqu'elle revendique la connaissance et la proclamation du seul vrai Dieu et de l'unique Sauveur de tous les hommes : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (Ac 4, 12)[31]. Le christianisme nous enseigne que le point ultime n'est pas l'innommable, mais « cette unité mystérieuse que crée l'amour et qui se présente au-delà de toutes nos catégories dans la trinité et l'unité de Dieu (*Dreieinheit Gottes*) ; elle est l'image suprême de la réconciliation entre unité et diversité »[32]. Le « dernier mot » de l'être n'est pas l'absolument innommable ou inconnaissable, mais l'amour, qui se rend visible en Jésus-Christ, le Dieuqui se fait créature et unit la créature avec le Créateur. Le salut chrétien, fondamentalement, implique un rapport avec Dieu, fondé sur l'amour, qui devient union, en accord avec le principe paulinien que Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15, 28), sans supprimer le face à face du « Je » et du « Tu »[33].

Tout en reconnaissant que dans ses différentes expressions culturelles, il y a beaucoup d'aspects qui exigent une purification et une ouverture, la foi chrétienne « a aussi la certitude que, dans ce qu'elle a d'essentiel, elle est manifestation de la vérité elle-même et donc rédemption »[34]. Elle annonce Jésus-Christ, « la vérité en personne et donc le chemin de l'existence humaine »[35]. L'Écriture sainte enseigne que l'homme est capable de la vérité et qu'il sait la reconnaître. Il peut, en effet, arriver à une connaissance des vérités fondamentales sur lui-même, son origine et son avenir. La foi chrétienne « lui offre une connaissance qui seule donne un sens à toutes les autres connaissances qu'il possède »[36]. La Bible confronte l'homme avec la vérité qui s'est révélée comme Personne, en Jésus-Christ[37]. Les paroles de Jésus, « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6), expriment la revendication fondamentale de la foi chrétienne : « Dans le monde des religions, le christianisme a cette spécificité de vouloir nous dire la vérité sur Dieu, le monde et l'homme, et de prétendre être la *religio vera*, la religion de la vérité »[38]. Si elle devait cesser de revendiquer la

vérité, la foi elle-même serait réduite à une forme de consolation subjective, à un monde ludique à côté du monde réel. Une telle foi ne nous aiderait pas à vivre et à mourir. Quoi qu'il en soit, l'homme ne saurait s'en satisfaire bien longtemps, car l'ignorance ne peut le contenter lorsque l'essentiel est en jeu[39].

Quand le message chrétien a rencontré les religions et les grands courants de pensée du monde ancien, il a trouvé son point de contact, non pas auprès des images mythiques et des notions vagues des religions païennes, mais avec la réflexion philosophique qui cherchait à découvrir la vérité sur la présence divine et les fondements du monde[40], et cela parce que la foi chrétienne n'est fondée ni sur la poésie ni sur la politique – les deux grandes sources des religions – mais sur la connaissance qui conduit à l'adoration du vrai Dieu. Puisque le christianisme comportait un processus de démythification, et entraînait la victoire de la connaissance et de la vérité, il ne pouvait pas être considéré comme une religion spécifique écartant les autres, mais comme la vérité qui rend superflue toute apparence. Le christianisme refusant d'accepter le relativisme et l'interchangeabilité des images rencontrées dans les différentes religions païennes, remettant ainsi en cause leur utilité politique, on le tenait pour « athéiste » et « subversif »[41].

Le christianisme ne proposa pas une simple identification entre le vrai Dieu et le dieu des philosophes, compris comme « être pur » ou « pensée pure », dont l'éternité et l'immutabilité excluaient toute relation avec le changement et le devenir[42]. La pensée philosophique a connu un changement profond de par sa rencontre avec le christianisme. Alors que le Dieu des philosophes reste essentiellement ordonné à lui-même, celui de la foi parle à l'homme qui peut le prier. Le Dieu des chrétiens n'est pas un « être suprême » lointain, mais il s'occupe de l'homme. Au dieu des philosophes, conçu comme pensée pure, s'oppose le Dieu de la foi, qui est simultanément pensée, *agape* et puissance créatrice : « cette Pensée est créatrice, parce que, comme pensée, elle est amour, et comme amour, pensée »[43]. Il s'ensuit que la vérité et l'amour parfaitement réalisés – comme c'est le cas en Dieu – ne sont pas opposés, mais forment un seul et même être, l'unique absolu[44].

Alors que le paganisme du monde ancien n'a pas réussi à combler les aspirations de l'âme humaine, le christianisme se répandit avec succès car il répondait aux exigences de la raison et aux besoins religieux de l'homme. Il fournissait de plus une morale sérieuse, un chemin de vie, fondée sur le précepte de l'amour de Dieu et du prochain. Le Dieu annoncé par la foi chrétienne, Dieu de vérité et d'amour, est à la fois le Dieu dont la raison peut établir l'existence et celui qui est entré dans l'histoire en se révélant en Jésus-Christ[45]. la religion sont

étroitement liés : ce lien « a contribué à l'intelligence du christianisme dans la crise des dieux et dans la crise du rationalisme antique »[46]. Joseph Ratzinger poursuit:

L'orientation de la religion vers une vue de la réalité rationnelle avant tout, l'ethos comme partie de cette vision, et son exercice concret sous le primat de l'amour, se sont étroitement unis ensemble. Le primat du Logos et le primat de l'amour se sont révélés identiques. Le Logos n'est pas apparu seulement comme raison mathématique à l'origine de toutes choses, mais comme amour créateur, au point de devenir *compassion* avec la créature. L'aspect cosmique de la religion qui vénère le Créateur dans la puissance de son Être, et son aspect existentiel – la question de la Rédemption – sont apparus ensemble comme étant Un[47].

La foi d'Israël montrait l'harmonie entre Dieu et le monde, entre la raison et le mystère. Elle proposait aussi une orientation morale. Quoique cette foi connût une ébauche d'universalisme, les non-juifs demeuraient extérieurs au cœur de la religion. Seul le christianisme ouvrit la brèche : en détruisant la barrière de la division (*cf.* Ep 2, 14), il permettait à tous d'appartenir au Dieu unique. La nouvelle synthèse chrétienne est bien exprimée dans une confession de foi qu'on trouve dans la Première Épître de saint Jean : « nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (4, 16). Par le Christ, nous avons découvert l'amour créateur. La raison de l'univers s'est révélée comme amour[48]. Ailleurs, Joseph Ratzinger a exprimé cette vérité de la manière suivante :

La foi chrétienne vit de cette vérité qu'il n'y a pas seulement un sens objectif, mais que ce Sens me connaît et m'aime, que je puis m'y abandonner avec le geste de l'enfant qui sait que tous ses problèmes sont résolus dans le « tu » de la mère[49].

Si le christianisme doit retrouver sa force de persuasion au milieu de la crise actuelle, il doit se manifester de nouveau comme la religion de la vérité et de l'amour. Il doit être fondé à la fois sur l'orthodoxie et l'orthopraxie :

Son contenu doit aujourd'hui – plus encore qu'autrefois – consister très profondément en ce que l'amour et la raison comme piliers porteurs du réel ne fassent plus qu'un : la véritable raison est l'amour, et l'amour est la raison véritable, c'est dans leur unité qu'ils sont le véritable fondement et le but de tout le réel[50].

La foi chrétienne, non pas la version édulcorée proposée par les relativistes ou par ceux qui la réduisent à une question de sentiment ou d'opinion personnelle, mais « la pleine et sereine foi du Nouveau Testament, de l'Église de tous les temps », a encore une chance dans le monde contemporain[51]. Elle l'a, puisqu'elle correspond à la nature de l'homme, dont la soif d'infini, de vérité et d'amour est insatiable. La mission chrétienne, loin d'être une forme d'impérialisme culturel, vise à diffuser la vérité et l'amour qui libèrent et dont chacun a besoin[52]. La vérité est un don pour tous et n'aliène personne. Dans le Christ, le don essentiel de la vérité est proposé à tous, et nous avons le devoir de le partager avec les autres en toute liberté.

La foi chrétienne, dans sa plénitude, conduit à la joie, ellemême fondée sur l'amour et la vérité. En tant que don reçu, la joie dépend de l'amour de Dieu que le Fils nous révèle en nous faisant connaître le Père. C'est l'Esprit Saint qui déverse ce don en nos cœurs ; lui qui est l'étreinte d'amour entre le Père et le Fils, le Paraclet qui nous conduit à la vérité tout entière. Notre joie abonde quand nous laissons fructifier en nous les dons de Dieu : elle surgit de notre réponse amoureuse à l'amour de Dieu selon le précepte d'aimer Dieu et le prochain ainsi que de notre volonté d'affronter la vérité sur nous-mêmes et de défendre la vérité objective sur Dieu et l'homme. Cette joie ne peut pas se tarir puisqu'elle provient de Dieu : malgré les épreuves de cette vie et une hostilité toujours plus bruyante à la vérité, elle ne peut pas être vaincue.

Les réflexions de Joseph Ratzinger sur les fondements de la joie en Dieu, sur le lien entre joie et vérité, doivent beaucoup, non seulement à l'Écriture sainte, mais aussi à saint Augustin. Dans ses *Confessions*, l'évêque d'Hippone emploie l'expression célèbre *gaudium de veritate* pour souligner le lien entre la vérité et la joie (10, 23, 33). Augustin est arrivé tardivement à la connaissance de la vraie joie (2, 2, 2). Alors que tous cherchaient le bonheur par quelque voie que ce soit, il découvrit que toute forme de joie n'y conduit pas (10, 21, 31-22, 32). Illusion qu'il apprit à ses dépens ! L'homme méchant ne peut pas expérimenter la vraie joie, car sa joie est toujours contaminée par l'amertume du remords et la crainte de la rétribution divine ou humaine. Comme il place sa joie dans des choses matérielles, il ne connaît pas les joies supérieures de l'esprit. Ceci dit, en cherchant des substituts à la joie véritable, la volonté continue à être attirée par une certaine image de la vraie joie. Il y a divers types de joie, qui sont des images pâles de la joie véritable : celle qu'on expérimente en retrouvant quelque chose qu'on avait perdu, celle qu'on n'acquiert qu'au prix de la souffrance, celle d'une réponse positive à une prière réitérée, celle de l'amitié (8, 3, 7-8 ; 12, 30). La joie possède une dimension interpersonnelle, elle augmente quand elle est

partagée (8, 4, 9 ; 10, 4, 6). Cependant, la joie est instable si elle n'est pas enracinée en Dieu (6, 6, 10), car la vraie joie (7, 7, 1), l'unique joie possible (10, 23, 33), vient de Dieu (8, 11, 27 ; 10, 22, 32), et elle est fondée sur la vérité qui est Dieu (10, 23, 33-34 ; 36, 59). Augustin est convaincu qu'on ne découvre le bonheur qu'en poursuivant la vraie joie, qui se trouve en Dieu seul : « c'est cela, le bonheur : une joie qui trouve en toi son terme, sa source, son mobile. […] la joie née de la vérité, voilà le bonheur : c'est la joie qui vient de toi, qui es Vérité, ô mon Dieu »[53]. Dieu est la Bonté suprême ; lui seul peut satisfaire les besoins et les désirs les plus profonds de l'homme, le rendant ainsi parfaitement heureux ; tout autre bien ne peut conduire qu'à un bonheur partiel et limité.

Saint Augustin affronte un dilemme (10, 23, 33-34). En général, les hommes disent vouloir être heureux et désirer la vraie joie. Ils aiment la vérité puisqu'ils ne veulent pas être trompés et lorsqu'ils aiment le bonheur, c'est indiscutablement la vérité qu'ils aiment. Ils savent d'une manière ou d'une autre qu'il existe un lien entre la vérité et le bonheur, et donc qu'il y a quelque notion de la vérité au cœur de la conscience. Toutefois, beaucoup d'entre eux n'y trouvent pas leur joie ; ils sont malheureux. Augustin attribue leur tristesse au fait qu'ils s'occupent d'autres objets qui portent à une misère plus grande au lieu de la vérité qui les rendrait heureux et qui laisse une trace malheureusement si faible dans leur mémoire. Il y a une rupture entre leur connaissance et leur amour de la vérité. Cette disjonction est le tourment continuel qui afflige les pécheurs. Leur amour de la vérité assume la forme d'un amour d'autre chose qu'ils aimeraient identifier à la vérité. Ce qu'ils aiment à la place de la vérité leur fait haïr la vérité même. Ne voulant pas être trompés, ils ne veulent pas entendre qu'ils ont tort et, par conséquent, n'écoutent pas celui qui annonce la vérité (*cf.* Ga 4, 16). Ils aiment la vérité quand elle manifeste ce qu'elle est, mais ils la haïssent quand elle manifeste ce qu'ils sont. Pourtant, la vérité refusée sanctionnera ceux qui la refusent : ceux qui ne voulaient pas être démasqués par la vérité seront démasqués par elle malgré eux, mais elle ne se fera pas connaître d'eux.

Même dans sa misère, l'esprit humain préfère trouver la joie dans ce qui est vrai plutôt que dans ce qui est faux. Il ne sera heureux que s'il finit par trouver la joie dans cette Vérité par laquelle toutes choses sont vraies. D'où il résulte que la vraie joie ne peut se rencontrer qu'à condition de bien orienter ses affects et ses désirs : cela implique non seulement la connaissance, mais aussi l'amour de la Vérité, Dieu, au-delà de toute chose.

L'insistance d'Augustin sur le lien indissoluble entre la joie et la vérité, si bien exprimée par la formule mémorable, « *gaudium de veritate* », retentit fortement dans les écrits de Joseph Ratzinger. Comme le Docteur de la Grâce, il

sait que la vraie joie ne se trouve que dans la connaissance et l'amour du Dieu de vérité, qui seul peut satisfaire le désir humain de sens et de bonheur durable[54]. Loin d'être un fardeau, la vérité, qu'on découvre dans la rencontre de Celui qui seul est la Vérité, conduit à la joie authentique qui ne peut jamais disparaître.

---

1 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Un Chant nouveau pour le Seigneur : La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1995) , p. 222, Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole et Silence, 2005), p. 68.

2 – *Cf.* Ratzinger, *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 220-223.

3 – Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, n. 9.

4 – Cardinal Joseph Ratzinger, Homélie à la Messe pour l'élection du Pontife romain, 18 avril 2005.

5 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance,* p. 74, 87, 121.

6 – Pour une discussion sur le pluralisme religieux, qui fait mention particulière des présupposés philosophiques et théologiques qui sous-tendent les théologies pluralistes de la religion, voir la présentation faite par le cardinal Joseph Ratzinger le 5 septembre 2000 de la déclaration *Dominus Iesus*, dans Joseph Ratzinger, *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 195-201.

7 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance,* p. 121.

8 – *Ibid.,* p. 121-122.

9 – *Cf. Ibid.*, p. 122. Sur les positions de Joseph Ratzinger à l'égard des relations entre la religion, la politique et l'éthique, voir, entre autres, la conférence qu'il a prononcée en réponse à Jürgen Habermas à l'Académie catholique de Bavière le 19 janvier 2004, « Ce qui assure la cohésion du monde. Les bases morales et prépolitiques de l'État », dans Joseph Ratzinger, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain* (Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2005), p. 79-95 ; voir aussi D. Vincent Twomey, « Zur Theologie des Politischen », dans Joseph Ratzinger et al., *Vom Wiederauffinden der Mitte, Grundorientierung : Texte aus vier Jahrzehnten* (Freiburg im Breisgau, Herder, 1997), p. 219-230.

10 – Sur la doctrine de Joseph Ratzinger à l'égard de la nécessité de respecter la vérité dans la vie culturelle et politique, voir Serge-Thomas Bonino, « 'Coopérateurs de la vérité' : Joseph Ratzinger et la vérité », dans *Kephas* 17 (2006) : 79-88.

11 – *Cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 123-131 ; John Hick, *Evil and the God of Love* (Londres, Macmillan, 1966) ; John Hick, *An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent* (New Haven, Yale University Press, 1989) ; Paul F. Knitter, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1985).

12 – *Cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 131. Hick se sert de la distinction kantienne entre le phénomène et le noumène : nous ne pouvons jamais connaître la réalité ultime en tant que telle ; nous ne pouvons connaître que ses manifestations dans nos perceptions des choses. De même, Knitter fait appel à Kant pour nier l'existence de l'absolu dans l'histoire.

13 – *Ibid.*, p. 132.

14 – Sur l'abandon progressif de l'identification scolastique entre l'être et la vérité (*verum est ens*), le développement de l'approche historique à la question de la vérité (*verum quia factum*), la tendance à penser de façon technique (*verum quia faciendum*), et leurs conséquences pour la compréhension de la nature du christianisme et de la croyance, voir Joseph Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), p. 21-29.

15 – *Ibid.*, p. 35.

16 – *Ibid.*, p. 30.

17 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 207.

18 – *Cf. Ibid.*, p. 164-166.

19 – *Ibid.*, p. 241.

20 – *Cf. Ibid.*, p. 136-142, 198. Le christianisme, cependant, souligne que Dieu s'est fait connaître de façon définitive dans la figure historique unique de Jésus-Christ ; *cf.* Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 196-197.

21 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 134.

22 – *Cf. Ibid.*, p. 134-136.

23 – *Cf. Ibid.*, p. 203-204.

24 – *Cf. Ibid.*, p. 81.

25 – *Ibid.*, p. 81-82.

26 – *Ibid.*, p. 65-66 ; pour une description de la nature de la culture, voir *Ibid.*, p. 206-211.

27 – *Cf. Ibid.*, p. 15, 66-67 ; aussi Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 199-200.

28 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 68.

29 – *Cf. Ibid.*, p. 209. Le Pape Jean-Paul II a développé ce point dans l'encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n. 70-72, où il fait référence particulière à la rencontre de la foi chrétienne, qui a reçu sa forme culturelle dans le monde grec et romain, et les cultures de l'Inde.

30 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 68 (traduction modifiée).

31 – *Cf. Ibid.*, p. 5, 15.

32 – *Ibid.*, p. 87 (traduction modifiée).

33 – *Cf. Ibid.*, p. 42-43.

34 – *Ibid.*, p. 68.

35 – *Ibid.*

36 – Joseph Ratzinger, « Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie », dans son *Wesen und Auftrag der Theologie* (Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag, 1993), p. 80

37 – *Cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 99.

38 – *Ibid.*, p. 185-196.

39 – *Cf. Ibid.*, p. 171-174, 231-232 ; Ratzinger, « Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie », p. 80.

40 – Sur ce thème, voir la discussion sur l'emploi augustinien de la distinction – proposée par Marcus Terentius Varro (Varron) – des différentes formes de théologie qui existaient dans le monde ancien (mythique, civile, naturelle) dans Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich, Zink, 1954) ; réimpression avec une nouvelle préface (St. Ottilien, EOS Verlag, 1992), chapitre 9, § 21 ; et dans Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 175-180. Pour une discussion plus générale à ce propos, voir Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 80-89.

41 – *Cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 180 ; Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 83-84. Dans le monde classique tardif, les chrétiens ont été appelés « athées », non parce qu'ils niaient l'existence de Dieu mais parce qu'ils mettaient en question la validité du système religieux païen, qu'on considérait essentiel au bien-être et à la sécurité de l'Etat. On les considérait donc comme constituant une menace Pour le christianisme, la nature, Dieu, l'homme, l'éthique et pour l'ordre établi de la société ; sur cette question, voir Alister McGrath, *The Twilight of Atheism, The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (New York, Doubleday, 2004), p. 8-9.

42 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 84-88.

43 – *Ibid.*, p. 88.

44 – *Cf. Ibid.* p. 88.

45 – *Cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 180-185.

46 – *Ibid.*, p. 193.

47 – *Ibid.*, p. 193-194.

48 – *Cf. Ibid.*, p. 162-164.

49 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 37.

50 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 194-195.

51 – *Cf. Ibid.*, p. 143.

52 – *Cf. Ibid.*, p. 55-57, 75 ; Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 200-201.

53 – Saint Augustin, *Confessions*, 10, 22, 32-23, 33 : « Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te […] Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus ». Pour la traduction, voir *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*, éd. Lucien Jerphagnon, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, Gallimard, 1998), p. 1003-1004. Pour les références citées dans ce paragraphe, voir Sant' Agostino, *Le Confessioni*, éd. Giuliano Vigini (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001), p. 482.

54 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth, Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration* (Paris, Flammarion, 2007), p. 381-382.

Chapitre III
Vivre la joie dans la foi, l'espérance et l'amour

Peu avant sa mort, l'exégète allemand Heinrich Schlier, souvent cité par Joseph Ratzinger, a affirmé qu'« être chrétien veut dire joie »[1]. Cette joie ne suppose aucune séparation de la Croix, mais elle est aussi une joie que Dieu seul peut donner et non le monde. La joie chrétienne accompagne une existence vécue en réponse à l'amour de Dieu, et elle est fondée, en fin de compte, sur notre participation à la vie de la Sainte-Trinité, rendue possible par l'œuvre salvifique du Christ et l'habitation de l'Esprit Saint dans l'âme.

1. La foi

La joie ne peut pas être séparée des attitudes ou dispositions surnaturelles fondamentales de foi, d'espérance et de charité, appelées traditionnellement vertus théologales. La foi est l'acte fondamental de l'existence chrétienne : elle exprime sa structure essentielle et indique de quelle manière il faut vivre pour arriver à la fin ultime de la vie humaine[2].

Joseph Ratzinger décrit les attitudes requises pour bien aborder la question de Dieu[3]. L'agnosticisme – attirant à première vue en raison de son absence d'affirmation dogmatique et de sa prise de conscience des limites du savoir scientifique de l'homme – ne fournit pas de réponse à la question de l'existence de Dieu. Or, la soif de l'infini est une part essentielle de la nature humaine. Nous ne pouvons tout bonnement pas laisser de côté les questions fondamentales sur notre origine, notre destinée et la mesure de notre être comme si elles n'affectaient pas la vie quotidienne. La question de l'existence de Dieu est, en effet, éminemment pratique parce qu'elle a des répercussions dans tous les domaines de l'existence. Bien qu'il soit possible d'accepter l'agnosticisme comme position théorique, en pratique nous devons décider entre deux possibilités : vivre comme si Dieu existait ou vivre comme s'il n'existait pas. La question de l'existence de Dieu n'est pas neutre puisque notre manière de vivre dépend de la réponse qu'on lui donne[4].

Notre vocation est orientée vers la vérité, mais, comme saint Paul le montre dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains, il y a beaucoup d'obstacles qui nous empêchent d'y accéder : les principaux sont notre orgueil, notre auto-suffisance et notre désir de maîtriser le réel, qui tendent à asservir la vérité à nos propres fins. L'histoire démontre qu'il existe une tension constante entre le fait que seuls les doux et les pacifiques ont part à la vérité, et d'autre part, la pression de l'utilité et le besoin de ménager les puissances qui règnent sur la vie quotidienne[5]. Comme le précise avec insistance Joseph Ratzinger, la vérité, dans sa splendeur, ne se révèle qu'au cœur vigilant et humble. Pour l'entendre, il faut prendre le risque de l'humble écoute[6]. Afin de répondre adéquatement à la question de l'existence de Dieu, certains prérequis sont indispensable : vigilance aux dimensions du réel les plus profondes, interrogations sur la totalité de notre existence humaine et sur la réalité en général, humilité devant la grandeur de la vérité, disponibilité pour se laisser purifier par la vérité et pour l'obtenir. La pureté du cœur, un bon emploi du temps et de l'énergie vitale sont nécessaires pour obtenir une réponse à cette question qui nous touche tous[7]. Si nous écoutons la voix de notre nature, la voix de la Création, et si nous nous laissons guider par elle, nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu. Ce principe, édicté par saint Paul, demeure toujours valable, mais nous avons besoin de l'aide de Dieu : il faut que Dieu traverse le seuil et parle avec nous, pour que s'instaure une relation réelle entre lui et nous.

La dimension ecclésiale de la foi ressort bien dans ce contexte[8]. La parole de Dieu nous parvient à travers les hommes qui l'ont écoutée et entendue. Notre relation à Dieu est inséparable de notre relation aux autres. Dans la vie de foi, la grande majorité vit du témoignage du petit nombre de ceux qui connaissent Dieu de manière directe, et le petit nombre vit pour la majorité. Jésus-Christ est la Révélation du Père : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). La foi chrétienne est, dans son essence, participation à la vision de Jésus par l'intermédiaire de sa parole, qui est l'expression authentique de ce qu'il voit[9]. Notre foi dépend également de l'expérience des saints, en qui la lumière du Christ brille d'une manière particulièrement intense. Au début nous ne sommes que des croyants « de deuxième main », qui dépendent de ce que d'autres personnes ont vu. Mais, petit à petit, nous grandissons dans la foi par nos propres expériences. Le message du Christ répond à une attente intérieure de notre cœur : il correspond à une lumière intérieure de notre être, qui s'oriente vers la vérité de Dieu[10]. Graduellement, malgré les éventuels échecs au long du chemin, nous arrivons à voir plus clairement par nous-mêmes ce que nous avons cru, comme les proches de la Samaritaine qui avaient d'abord cru à cause de son témoignage (*cf.* Jn 4,

42). Les chrétiens d'aujourd'hui ont une grande responsabilité dans un monde qui ne connaît plus Dieu : leur foi et leur témoignage en faveur de la vérité doivent servir de point de repère pour ceux qui sont à la recherche de Dieu, surtout dans l'obscurité d'un monde qui lui est largement opposé[11].

L'acte de foi, quoique personnel, ne se pose pas isolément. La foi implique tant la communion avec le Christ qu'avec tous ceux qui l'ont suivi. Conformément à l'intuition de saint Paul, « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Elle appelle au dépassement de l'isolement de mon propre « moi » pour me redécouvrir et accéder à la maturité dans le « moi » plus vaste du Corps du Christ. La foi est en effet un acte personnel qui possède un caractère ecclésial : elle vit et se meut dans le « nous » de l'Église, ne faisant qu'un avec le « moi » commun de Jésus-Christ[12]. Je ne peux donc pas construire ma foi personnelle dans un dialogue privé avec le Christ. Si la foi ne vit pas dans le « nous » de l'Église, elle ne vit pas tout court. Le « moi » ne peut pas être séparé du « nous », comme la foi, la vérité et la vie sont inséparables. L'Église est donc le lieu de rencontre avec le vrai Dieu, qui nous a été révélé par le Fils : c'est seulement en voyageant avec les autres sur le chemin de la foi que nous pouvons avancer vers Dieu, celui vers qui tout homme se meut.

2. L'espérance

En juillet 2007, lors d'une rencontre avec les prêtres des diocèses italiens de Belluno-Feltre et de Trévise, un participant a demandé au pape Benoît XVI ce qu'il fallait faire pour que Dieu puisse resplendir à nouveau dans nos foyers et être l'eau « qui étanche la soif également de ceux, si nombreux, qui semblent ne plus avoir soif ».

En réponse, le Saint-Père a souligné l'importance du témoignage chrétien, en affirmant qu'« apporter Dieu implique surtout – d'une part – l'amour et – de l'autre – l'espérance et la foi »[13]. Comme il l'avait dit dans un autre contexte, alors qu'il était Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, l'Église aujourd'hui a moins besoin de réformes structurelles que « de gens qui sont intérieurement habités par le christianisme, le vivent comme un bonheur et un espoir et sont ainsi devenus des âmes aimantes »[14].

Nous l'avons vu, le Pape tend à se concentrer sur l'essentiel, c'est pourquoi il n'est pas très surprenant qu'après sa première encyclique sur l'amour, *Deus caritas est*, il ait décidé de consacrer sa deuxième, *Spe salvi*, à l'espérance chrétienne[15]. En attirant l'attention sur la vérité centrale du christianisme, à

savoir, que Dieu nous est devenu proche en Jésus-Christ, il montre que la foi chrétienne – qui, en langage biblique, est pratiquement interchangeable avec l'espérance – est une réalité joyeuse qui transforme la vie :

[…] l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie. […] Celui qui a l'espérance vit différemment ; une vie nouvelle lui a déjà été donnée[16].

L'espérance chrétienne nous permet de vivre et d'accepter les conditions présentes, puisqu'elle garantit l'existence d'un terme certain, la vie éternelle avec Dieu, qui est si grand qu'il peut justifier les efforts du chemin[17]. Dans ce contexte, le Pape cite les paroles d'encouragement de saint Paul aux Romains : « dans l'espérance, nous avons été sauvés » (Rm 8, 24). Ces paroles attirent l'attention aux aspects du « déjà » et du « pas encore » qui caractérisent la Rédemption. Saint Paul n'enseigne pas que le salut arrivera mais plutôt que nous sommes sauvés dès maintenant, même si nous ne voyons pas encore ce que nous espérons[18]. D'une part, nous avons déjà été sauvés par l'œuvre rédemptrice du Christ, même si nous pouvons toujours la refuser. L'espérance chrétienne fait référence à ce qui est déjà dans le présent. D'autre part, nous ne possédons pas pleinement l'objet de notre espérance. Nous cheminons en liberté vers Lui, avec toutes les possibilités et tous les risques que cela comporte.

Déjà en décembre 1964, dans une méditation d'Avent prêchée à Münster devant un auditoire d'universitaires, le professeur Joseph Ratzinger avait souligné cet aspect de l'existence chrétienne :

[…] notre croire et notre aimer sont toujours en route, aussi longtemps que nous vivrons dans ce monde, et maintes et maintes fois ils risquent de vaciller. […] Personne ne peut dire : « Je suis complètement sauvé ». Dans le temps de ce monde, il n'y a rédemption ni sous forme d'action passée, déjà achevée, ni comme réalité actuelle complète et définitive ; au contraire, la rédemption existe uniquement dans le mode de l'espérance. La lumière de Dieu ne brille dans ce monde que dans les lampes que sa bonté a allumées sur notre chemin. Combien de fois cela nous afflige : nous aimerions avoir davantage ; nous aimerions posséder la chose tout entière, complète, inattaquable. Mais, au fond, nous devons dire : est-ce qu'il pourrait y avoir une manière plus humaine de nous racheter que celle qui déclare que nous sommes des êtres en devenir et en route, et qui nous dit que nous pouvons espérer ? Estce qu'il pourrait y avoir de meilleure lumière pour nous, qui sommes des êtres en voyage, que celle qui nous

libère pour avancer sans peur, parce que nous savons qu’au bout du chemin il y a la lumière de l’amour éternel[19] ?

Nous vivons donc dans l’espérance et puisque nous possédons l’espérance, nous possédons Dieu et nous sommes rachetés. Nous savons que notre vie a un sens et qu’elle ne se terminera pas dans le néant, nous sommes sûrs du terme auquel nous aspirons de toutes nos forces et, malgré les difficultés et les épreuves de la vie, nous pouvons compter sur l’amour inébranlable de Dieu et sur sa promesse de nous ramener à Lui.

Le Pape va encore plus loin. Citant un texte de l’Épître aux Hébreux, selon lequel « la foi est la substance des biens que l’on espère, la preuve des réalités qu’on ne voit pas » (He 11,1), il soutient que la vie éternelle, l’objet de notre espérance, n’est pas simplement réservée au monde à venir mais qu’elle est déjà présente en nous. Par la foi, « sont déjà présents en nous les biens que l’on espère – la totalité, la vraie vie »[20]. La foi nous donne déjà maintenant quelque chose de la réalité attendue ; elle attire l’avenir dans le présent et transforme ainsi notre existence actuelle. Nous vivons dans l’attente confiante de l’avenir à cause de ce que nous avons déjà reçu.

La foi et l’espérance chrétiennes nous fournissent donc une base solide pour vivre, et nous libèrent de la dépendance habituelle à l’égard des biens matériels. En outre, elles touchent non seulement notre propre existence mais aussi celle de notre prochain. De l’espérance de ceux qui ont été touchés par le Christ et qui ont renoncé à toute chose pour Lui, « a jailli l’espérance pour d’autres qui vivaient dans les ténèbres et sans espérance »[21].

L’espérance chrétienne présuppose la foi. Elle est donc à distinguer soigneusement de l’optimisme naïf, qui pourrait être tout simplement contraire à la réalité, et de l’optimisme idéologique. De ce dernier se sont développées deux erreurs : d’une part, la foi libérale dans le progrès par l’évolution et dans le développement scientifiquement dirigé de l’histoire humaine, et d’autre part, la foi marxiste dans le mouvement dialectique de l’histoire, dans le progrès issu de la lutte des classes et de la révolution. Ces formes d’optimisme n’ont d’autre objectif que l’utopie d’une société parfaite, résultat des efforts humains, alors que l’espérance chrétienne réside dans le royaume de Dieu.

Dans divers écrits, y compris sa thèse d’habilitation, *La Théologie de l’histoire de saint Bonaventure*, Joseph Ratzinger aborde la question de la distinction entre l’espérance et l’optimisme, et de celle, concomitante, entre l’eschatologie et l’utopie[22]. Il revient sur ce thème dans les paragraphes de l’encyclique *Spe salvi* consacrés à la transformation de la foi et de l’espérance

chrétiennes à l’époque moderne (n. 16-23). Mais ici, le Pape esquisse le processus historique par lequel la foi a été reléguée dans le domaine privé. L’espérance en la vie éternelle a fini par être comprise comme un désir purement individualiste de sauver son âme, et l’espérance au sens propre a été remplacée par la foi optimiste dans le progrès. Pour les philosophes du siècle des lumières, le progrès devait être le produit de la raison et de la liberté humaine. Pour les héritiers de Karl Marx, il devait se réaliser par des mutations radicales et révolutionnaires. Pourtant, le progrès est ambivalent. L’homme garde la liberté de faire le bien ou le mal. Le progrès – surtout le progrès technique – tout en offrant de nouvelles perspectives au bien, ouvre des possibilités abyssales au mal. Pour que le progrès vise le bien authentique, il faut un progrès éthique de l’humanité. La raison doit s’ouvrir aux forces salvifiques de la foi, qui permettent de guider la volonté sur le bon chemin, et la liberté doit être toujours de nouveau conquise pour le bien[23].

L’espérance chrétienne, enracinée dans la foi, trouve sa joie dans l’incarnation de la parole et de l’amour de Dieu en Jésus-Christ. Dieu a déjà manifesté son amour dans l’histoire et il a dressé sa tente dans l’histoire grâce au Christ. Par contraste, les différentes formes d’optimisme idéologique ne réussissent pas à répondre aux questions les plus profondes de l’existence humaine. Elles sont complètement incapables d’affronter le problème de la mort, elles l’évitent par divers subterfuges.

En réalité, l’homme ne peut se sauver ni par ses propres efforts ni par la science, il est seulement racheté par l’amour[24]. Lorsque quelqu’un, dans sa vie, fait l’expérience d’un grand amour, il s’agit d’un moment de « rédemption », qui donne un sens nouveau à sa vie. Cependant, l’amour humain est fragile et peut être détruit par la mort. L’homme a donc besoin d’un amour absolu et inconditionnel, d’un amour inébranlable qui perdure en toutes circonstances ; cet amour, il le trouve seulement en Jésus-Christ. « En ce sens, il est vrai que celui qui ne connaît pas Dieu, tout en pouvant avoir de multiples espérances, est dans le fond sans espérance, sans la grande espérance qui soutient toute l’existence »[25]. La grande espérance de l’homme, celle qui résiste malgré toutes les désillusions, ne peut être que le Dieu qui nous a aimés jusqu’au bout (*cf.* Jn 13, 1 ; 19, 30). Seul celui qui se laisse toucher par cet amour connaît le vrai sens de la vie. Il voit qu’il ne possède pas en soi la vie dans sa plénitude et qu’il ne l’obtient pas par ses propres forces. Cette plénitude de vie est plutôt une relation : « la vie dans sa totalité est relation avec Celui qui est la source de la vie »[26].

Fondée sur la foi et la vérité, l’espérance n’a rien d’un optimisme aveugle.

Refusant les attentes irrationnelles, elle compte plutôt sur les promesses de Dieu. Dans l'Écriture sainte, cette attitude est illustrée par le prophète Jérémie, qui a refusé l'optimisme officiel et mensonger à l'égard de la menace présentée par les Babyloniens et qui, tout en étant très réaliste, a annoncé un émouvant message de véritable espérance (*cf.* Jr 28-31)[27]. D'une manière semblable, le livre de l'Apocalypse présente une vision de l'histoire qui est aux antipodes d'une foi aveugle dans le progrès perpétuel et la possibilité d'établir une société parfaite par l'activité purement humaine[28]. Toutefois, le dernier livre de la Bible proclame un message d'espérance. Quant à l'histoire humaine, Dieu ne se la laissera pas arracher de ses mains : sa puissance est plus grande que toutes les horreurs de notre monde, et la dernière parole n'est pas une parole de mort mais une parole d'amour.

L'espérance est centrée sur le Christ. Il nous invite à construire notre maison sur des fondements solides, le rocher qui est sa parole (*cf.* Mt 7, 24-27)[29]. Plus précisément, il nous invite à le laisser construire la maison (*cf.* Mt 16, 13-20). Il nous est impossible de bâtir notre vie, de nos propres forces, sur des fondements parfaitement solides. Nous ne devons pas tenter de nous forger seul dans l'isolement mais avec le Christ. Dans le Sermon sur la montagne (Mt 5-7), il nous enseigne ce que veut dire être chrétien. Ce Sermon, qui est essentiellement un portrait du Christ lui-même, nous appelle à le suivre comme des disciples. En entrant dans une relation intime d'amitié et de confiance avec lui, sa bonté devient nôtre, et ceci nous permet d'obéir au commandement nous demandant d'être « parfaits », comme notre Père céleste est parfait (*cf.* Mt 5, 48). C'est également un message d'espérance qui nous enseigne qu'à travers la communion avec Jésus, l'impossible devient possible. Nous devenons capables de vivre en communion avec Dieu, et le salut définitif nous est offert. La vie éternelle n'est pas à confondre avec l'utopie, et elle n'est pas l'attente de ce qui n'existe pas : elle est la vie réelle, qui a déjà commencé, en communion avec Jésus-Christ.

Notre espérance en la vie éternelle et en la venue du royaume de Dieu, qui est un don de Dieu et non pas le résultat du seul effort humain, ne nous détourne pas de notre engagement en faveur du bien et de l'amélioration de ce monde. Au contraire, nos actions comptent devant Dieu et notre espérance soutient tout ce que nous faisons dans ce monde. L'espérance confère une valeur et un sens à notre travail quotidien et elle nous donne le courage d'agir et de persévérer. En réalité, le royaume de Dieu n'est pas situé dans un au-delà imaginaire, dans un futur qui n'arrivera jamais. Il est présent là où Dieu est aimé, là où son amour nous atteint. Seul l'amour de Dieu

[…] nous donne la possibilité de persévérer avec sobriété jour après jour, sans perdre l'élan de l'espérance, dans un monde qui, par nature, est imparfait. Et, en même temps, son amour est pour nous la garantie qu'existe ce que nous pressentons vaguement et que, cependant, nous attendons au plus profond de nous-mêmes : la vie qui est « vraiment » vie[30].

3. L'amour

L'espérance est née de la foi et conduit à l'amour. La foi nous enseigne qu'il existe un amour qui est un grand oui à notre existence, tandis que l'espérance est la certitude que je recevrai ce grand et indestructible amour, et que je suis déjà aimé par cet amour[31]. Dieu nous aime non parce que nous sommes particulièrement bons ou vertueux, non parce que nous lui sommes en quelque sorte utiles ou nécessaires, mais tout simplement parce qu'il est bon[32].

Dès le début de sa première encyclique, *Deus caritas est*, Benoît XVI affirme que l'amour est au cœur d'une vie de chrétien et que tout le but de la lettre est de « parler de l'amour dont Dieu nous comble et que nous devons communiquer aux autres »[33]. Ceci ne constitue pas une nouveauté, une rupture dans la pensée de Joseph Ratzinger, mais bien plutôt pour lui une manière propre d'exprimer l'essence du christianisme. Bien auparavant, dans les méditations d'Avent prêchées à Münster en décembre 1964, il avait expliqué que le chrétien est quelqu'un qui aime, qui cherche à aimer comme Dieu aime[34]. Être chrétien signifie avoir l'amour en soi. Mais, en toute franchise, il faut admettre que nous ne pouvons pas nous appuyer sur nos propres capacités : notre amour est impuissant par rapport à ce qu'on attend de nous, il est trop faible et nous sommes trop égoïstes. À ce point, la foi vient à notre secours : elle nous enseigne que Dieu nous aime d'un amour surabondant qui ne connaît pas de limites. Cet amour compensera les défauts bien trop évidents de notre propre amour pour peu que nous soyons assez humbles pour ouvrir les mains et le recevoir en don. En dernière analyse, tout ce que nous rencontrons dans l'enseignement chrétien et dans le dogme n'est rien d'autre qu'une explication de la réalité unique, fondamentale, décisive et vraiment suffisante de l'amour de Dieu et des hommes[35].

Dans *Regarder le Christ,* Joseph Ratzinger réfléchit sur la question du lien entre la crainte, l'espérance et l'amour, et sur la nature de l'amour lui-même. L'espérance et la foi authentiques nécessitent une confiance en l'autre. Il existe une espèce de crainte qui accompagne nécessairement l'amour véritable : la

crainte de blesser l'être aimé, de détruire les fondements de l'amour par sa propre faute. À notre époque, qui a enlevé à l'homme l'angoisse du salut et du péché et qui prétend l'avoir libéré du péché, de nouvelles angoisses ont foisonné : l'inquiétude concernant notre pouvoir technique, la peur des grandes maladies, l'angoisse du vide et l'absurdité apparente de l'existence. Toutes ces angoisses ne font que masquer la peur de la mort.

Toutefois, quiconque aime Dieu sait qu'il n'y a qu'une seule vraie menace pour l'homme : le danger de perdre Dieu. Quiconque abandonne Dieu pour se libérer de cette véritable crainte se soumet à la tyrannie de la crainte sans espérance. La crainte du Seigneur, liée à l'espérance et à l'amour, est le début de la sagesse (*cf.* Ps 111, 10 ; Pv 1, 7), mais là où elle manque, les hommes n'ont plus de critère pour juger la vérité des choses et ils succombent à la crainte de l'homme. Ils se font des idoles de ce qui n'est pas la vérité, mais seulement une apparence. Ils rendent ainsi possible toute espèce de folie.

L'encyclique *Deus caritas est* souligne fortement le lien entre l'amour naturel et l'amour surnaturel, comme le fait également le livre précédent de Joseph Ratzinger, *Regarder le Christ*. À cet égard, sa pensée doit beaucoup aux réflexions de Josef Pieper et par conséquent, aux positions de saint Thomas d'Aquin, tandis qu'il complète les intuitions fondamentales de Pieper en se servant des ressources de l'Écriture sainte et de la pensée patristique. L'évêque luthérien suédois Anders Nygren (1890-1978) avait avancé la thèse que l'amour surnaturel ou *agape*, caractérisé par un don désintéressé de soi, est radicalement différent de l'amour naturel ou *eros*, compris surtout comme un amour de désir, qui est égocentrique[36]. On retrouve une distinction semblable dans les écrits du grand théologien réformé suisse, Karl Barth (1886-1968), quoiqu'il soit moins doctrinaire que Nygren[37].

Une telle séparation radicale est fondée sur une compréhension imparfaite de la relation des ordres de la Création et de la Rédemption, du rapport de la nature et de la grâce. De plus, elle déforme à la fois l'amour surnaturel et l'amour naturel : un amour purement « surnaturel », complètement distinct de l'amour naturel, serait inefficace, tandis que l'amour naturel, qui par essence est une soif de plénitude infinie, serait altéré s'il était rigidement limité au monde fini, séparé de son élan dynamique vers l'éternel[38]. Le principe général selon lequel la grâce présuppose la nature vaut particulièrement ici.

Malgré les différences, toute forme d'amour suppose un acte d'assentiment fondamental à un autre, un « oui » au destinataire de l'amour, et la réjouissance devant l'existence de la personne aimée[39]. En conséquence, l'amant découvre que, parce que l'existence de l'être aimé est bonne, sa propre existence est

devenue meilleure, plus précieuse et plus heureuse.

L'amour, comme assentiment à l'existence de l'autre est un acte créateur, une nouvelle Création[40]. À part la naissance biologique et la satisfaction des besoins matériels de la vie, l'approbation que l'amour implique est nécessaire pour mener une vie humaine pleine et heureuse. L'homme a besoin de l'approbation d'un autre pour pouvoir s'accepter soi-même. Cette expérience humaine de tous les jours nous aide à comprendre quelque chose des mystères de la Création et de la Rédemption. L'amour de Dieu est la force qui a créé l'être du néant ; voilà le vrai fondement sur lequel toute la réalité s'appuie. Son second « oui », manifesté par la mort du Christ en Croix, est notre renaissance. À cause du second « oui », nous avons la possibilité de vivre pleinement et de façon définitive. Approuvés par Dieu de cette manière, nous sommes appelés à participer à son « oui » en offrant à l'autre, dans le « oui » de l'amour, le don d'une nouvelle manière de vivre[41].

Comme nous l'avons déjà précisé, l'amour est inséparable de la vérité. Le « oui » de mon amour pour l'autre présuppose qu'il est vraiment bon qu'il existe. C'est, en effet, bien le cas, puisque l'autre a été fait par Dieu : sans un Dieu créateur qui garantit la bonté de tout ce qui existe, l'amour ne pourrait pas être justifié et il perdrait son fondement[42]. Celui qui aime exprime un « oui » sans conditions à la personne aimée. Nous n'aimons pas les autres pour telle ou telle qualité, mais pour eux-mêmes, avec toutes leurs qualités et leurs faiblesses. L'amour authentique, à la différence du bref enchantement passager, s'applique à la vérité de la personne aimée. Il est toujours prêt à pardonner, mais le pardon suppose la reconnaissance du péché en tant que tel[43]. Celui qui aime vraiment n'est pas indulgent mais travaille pour le vrai bonheur de la personne aimée. Cet amour véritable peut entraîner la souffrance et la purification pour la personne aimée, et il est exigeant à la fois pour celui qui aime et celui qui est aimé. Seul l'amour donne le pouvoir de pardonner et d'accompagner l'autre sur le chemin de souffrance qui mène à la transformation.

La Croix du Christ ne peut être comprise qu'une fois saisi le lien essentiel entre la vérité et l'amour :

Le pardon a quelque chose à voir avec la vérité, et pour cela exige la Croix du Fils et notre conversion. Le pardon est déjà la restauration de la vérité, le renouvellement de l'être et la victoire sur le mensonge qui se glisse dans chaque péché : le péché est toujours, par nature, un éloignement de la vérité de l'être propre et donc de la vérité du Créateur, Dieu[44].

La théologie de la Croix est en réalité une théologie de la vérité et de l’amour : la Croix signifie que le Christ nous précède et qu’il nous accompagne sur le chemin douloureux de notre guérison et de notre salut. Tout cela a des conséquences pastorales : une pastorale acceptant de compromettre la vérité serait une déformation grossière d’une pastorale fondée sur l’amour authentique. La pastorale juste conduit à la vérité, éveille l’amour de la vérité, et contribue à accepter la douleur de la vérité, en vue de la guérison : « Elle doit être elle-même une forme d’accompagnement sur le chemin beau et difficile qui mène à la vie nouvelle, qui est aussi le chemin vers la vraie et grande joie »[45].

Que faut-il dire de l’amour de soi ? D’une part, nous sommes tous appelés au salut. Nous sommes tous voulus et aimés par Dieu. Notre plus grande tâche est de répondre à cet amour. Puisqu’il en est ainsi, nous avons une vocation au bonheur. Joseph Ratzinger dit même que devenir heureux est un « devoir » aussi bien humain et naturel que surnaturel[46]. D’autre part, le Christ parle en termes plutôt forts de la nécessité de l’abnégation et de la perte de sa propre vie (*cf.* Mc 8, 35 ; 10, 17-22). La juste affirmation de soi – ou l’amour de soi – est possible à condition de se dépasser et de se perdre soi-même. En agissant de la sorte, paradoxalement, nous arrivons à nous trouver nous-mêmes et à nous aimer nous-mêmes.

Dans ce contexte, Joseph Ratzinger rappelle les dernières paroles du curé d’Ambricourt dans le roman de Georges Bernanos, *Journal d’un curé de campagne*. Peu avant de mourir, ce jeune prêtre affirme : « Il est plus facile que l’on croit de se haïr. La grâce est de s’oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s’aimer humblement soi-même, comme n’importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ »[47]. La haine de soi et l’incapacité de s’accepter ne sont que trop communes. Celui qui ne s’aime pas ne peut pas aimer son prochain[48]. La haine de soi peut souvent accompagner l’égoïsme, puisque l’égoïsme résulte souvent d’un déchirement intérieur. Le véritable amour de soi, qui implique une juste relation avec le « moi », se développe naturellement dans la liberté. Alors que la poursuite égoïste de ses propres intérêts conduit au mécontentement et à l’incapacité de se supporter, le « oui » qui m’est donné par un « tu » me rend capable de m’adresser ce « oui » à moi-même, dans et avec le « tu ». Dans ce sens, le « moi » se réalise à travers le « tu ». En outre, seul celui qui s’est accepté peut dire un véritable « oui » à un autre. Encore une fois, le lien entre l’amour et la vérité se manifeste : le fait de s’accepter soi-même, de s’aimer implique d’être constamment en chemin vers la vérité[49].

L’amour surnaturel se construit sur les fondements de l’amour humain.

L'amour divin ne détruit pas l'amour humain ; il l'approfondit et le radicalise. Comme tout amour, l'amour surnaturel vient d'un « oui » qui m'a été donné. Dans ce cas, le « oui » vient de Dieu à travers le « oui » que le Christ nous donne, à nous qui avions été séparés de Dieu par nos péchés. L'*agape*, donc, présuppose que l'amour crucifié du Christ nous soit devenu perceptible par la foi. En contemplant le côté percé du Christ, nous découvrons ce qu'est l'amour véritable, et nous trouvons ainsi la direction pour notre vie et notre amour[50]. Nous avons précédemment vu comment la foi devient possible pour nous grâce au témoignage des saints ; de même, c'est par le contact avec l'amour des saints que nous découvrons l'amour véritable. Si le « oui » du Seigneur me pénètre vraiment de telle sorte qu'il redonne vie à mon âme, alors mon propre moi est imprégné de lui et marqué par la participation à son être (*cf.* Ga 2, 20). Alors se réalise un échange intérieur réciproque. Je suis agrégé au sein du grand « moi » du Corps du Christ et je me familiarise avec lui par la foi qui me transforme.

Tout ceci a des conséquences pratiques : l'autre ne peut plus être un étranger pour moi, mais il fait partie de moi. Même s'il manque l'attirance purement humaine et naturelle, je peux aimer l'autre en vérité en lui donnant le « oui » du Christ, qui est devenu mon propre « oui » tout en restant le sien. Grâce à l'amour surnaturel de l'*agape*, les sympathies et les antipathies particulières sont remplacées par la sympathie du Christ – sa compassion – qui m'a été communiquée dans la vie de foi et me rend capable de diffuser la compassion aux autres. Cette sympathie du Christ me permet de leur donner un « oui » qui est plus grand que le mien, un « oui » qui permet aux autres de rencontrer le « oui » plus profond qui seul donne à tout « oui » humain son sens et sa solidité[51].

L'exercice de l'amour d'*agape* exige l'entraînement, la patience, la persévérance. Il faut aussi apprendre à assumer des échecs répétés. Cet amour requiert que je laisse pénétrer mon être petit à petit par le « oui » du Christ, pour que ce « oui » devienne le mien. Il implique des risques et l'abnégation, mais cette auto-crucifixion ouvre à une grande joie intérieure, à la « Résurrection ». Plus j'ose m'abandonner de cette manière, plus je me retrouve. La Croix représente une provocation constante, qui m'incite à me remettre entre les mains du Christ ; c'est seulement ainsi que je peux devenir vraiment libre et être comblé. En marchant patiemment et humblement avec le Christ, son « oui » devient peu à peu le mien : voilà le secret de l'amour, de la sainteté et, on peut ajouter, de la vraie joie[52].

---

1 – *Cf.* Hans Urs von Balthasar, « Premessa », dans Heinrich Schlier, *La lettera ai Filippesi,* trad. Bruno

Ognibeni (Milan, Jaca Book, 1993), p. 7.

2 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures* (Paris, Parole et Silence, 2007), p. 69 ; Joseph Ratzinger, *Regarder le Christ : Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (Paris, Fayard, 1992), p. 13. Joseph Ratzinger offre une explication plus complète de la nature de la foi chrétienne dans *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), p. 7-51, et dans plusieurs articles contenus dans son volume *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux* (Paris, Téqui, 1985). Sur ce thème, voir Luc-Thomas Somme, « Une réflexion fondamentale sur la foi », dans *Kephas* 17 (2006) : 23-33.

3 – Voir le premier chapitre de *Regarder le Christ*, consacré au thème de la foi, et la conférence « Que signifie croire », prononcée le 11 mars 1989 à la *Scuola di Cultura Cattolica* de Bassano del Grappa, Italie, dans Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 67-102.

4 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 77-80 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 20-22.

5 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 87 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 34-35.

6 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 88 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 35-36.

7 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 80-81 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 29-30.

8 – Pour une discussion plus détaillée sur la forme ecclésiale de la foi, présentée de façon concise dans les volumes *L'Europe de Benoît* et *Regarder le Christ*, voir Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 38-51 ; Ratzinger, *Les Principes de la théologie catholique*, surtout p. 13-212.

9 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 94 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 39-40.

10 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 97-98 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 42.

11 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 99 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 45.

12 – *Cf.* Ratzinger, *L'Europe de Benoît*, p. 101 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 46-47.

13 – Benoît XVI, Rencontre avec les prêtres des diocèses de Belluno-Feltre et de Trévise, 24 juillet 2007.

14 – Joseph Ratzinger, *Le Sel de la terre : Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire. Entretiens avec Peter Seewald* (Paris, Flammarion/Cerf, 1997), p. 260.

15 – Sur le thème de l'espérance, voir aussi Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 49-81 ; Joseph Ratzinger, « De l'espérance », dans *Communio* 9, 4 (1984) : 32-46.

16 – Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 2.

17 – *Cf. Ibid.*, n. 1.

18 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 77. Pour cette explication, Joseph Ratzinger fait appel à l'interprétation augustinienne de Rm 8, 24 (*cf.* St Augustin, *Contra Faustum*, 11, 7 [PL 42, 251]). Sur la vie éternelle comme réalité déjà présente, voir aussi Joseph Ratzinger, « M'approcher de toi fait mon bonheur : De la foi chrétienne en la vie éternelle », dans son *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 141-161.

19 – Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins : Drei Adventspredigten* (Munich, Kösel, 2005), p. 111-113.

20 – Benoît XVI, *Spe salvi*, n. 7.

21 – *Ibid.* n. 8.

22 – Sur ce thème voir, entre autres, Joseph Ratzinger, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure* (Paris, Presses Universitaires de France, 1988) ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 49-60 ; Joseph Ratzinger, « Eschatologie et utopie », dans son *Église, œcuménisme et politique* (Paris, Fayard, 1987), p. 311-334.

23 – *Cf.* Benoît XVI, *Spe salvi*, n. 23-24.

24 – *Cf. Ibid.*, n. 26 .

25 – *Ibid.*, n. 27.

26 – *Ibid.*

27 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 61-64.

28 – *Cf. Ibid.*, p. 64-67.

29 – *Cf. Ibid.*, p. 68-77.

30 – Benoît XVI, *Spe salvi*, n. 31.

31 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 83-84.

32 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, p. 91-92.

33 – Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, n. 1.

34 – *Cf.* Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, p. 91.

35 – *Cf.* idem, p. 101. Dans *La Foi chrétienne*, après avoir présenté six principes qui résument ce que veut dire être chrétien (l'individu et le tout ; le principe « pour » ; la loi de l'incognito ; la loi de la surabondance ; accomplissement et espérance ; le primat de l'accueil et la positivité chrétienne), Joseph Ratzinger reconnaît dans l'amour le noyau central dans lequel les six principes se rejoignent, tout en insistant sur le lien inséparable qui unit l'amour, la foi et l'espérance (voir p. 166-188, surtout p. 186-188).

36 – Anders Nygren expose sa thèse sur l'amour dans son *Eros und Agape : Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 vol. (Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann, 1930, 1937). Pour une discussion critique, voir le chapitre 5 de l'œuvre classique de Joseph Pieper sur l'amour, « Über die Liebe », dans son *Lieben – hoffen – glauben* (Munich, Kösel, 1986).

37 – Karl Barth discute cette question dans le volume 4, 2e partie, de son *Kirchliche Dogmatik*, dans un chapitre intitulé « Le problème de l'amour humain » ; pour une discussion des thèses de Barth, voir Pieper, « Über die Liebe », chapitre 5.

38 – Le pape Benoît XVI développe le thème du lien entre l'*eros* et l'*agape* dans la première partie de l'encyclique *Deus caritas est*, en faisant référence à l'Écriture sainte, aux auteurs ecclésiastiques et aux philosophes ; voir également Joseph Ratzinger, « Konsequenzen des Schöpfungsglaubens », dans son *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, 2e édition augmentée (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1996), p. 89-91 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 103-104.

39 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 104-105 ; Pieper, « Über die Liebe », chapitre 2.

40 – Sur ce point, voir aussi Ratzinger, « Konsequenzen des Schöpfungsglaubens », p. 92-93.

41 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 105-106.

42 – *Cf. Ibid.*, p. 108 ; aussi Ratzinger, « Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung », dans *Erlösung und Emanzipation*, éd. Leo Scheffczyk (Freiburg im Breisgau, Herder, 1973), p. 141-155.

43 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 109.

44 – *Ibid.*, p. 110-111.

45 – *Ibid.*, p. 112. Sur ce point, voir aussi Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 130-131.

46 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 114.

47 – Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, dans *Œuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, Gallimard, 1961), p. 1258 ; *cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 114. Joseph Ratzinger cite Bernanos fréquemment ; *cf. La Foi chrétienne*, p. 196 ; « La foi comme confiance et joie », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 84-85 ; *Regarder le Christ*, p. 147 n. 7 ; 148 n. 9 ; *Un Chant nouveau pour le Seigneur : La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1995), p. 221. Sur la conception bernanosienne de l'existence chrétienne, voir notre « Georges Bernanos on the Adventure of Christian Living », in *Irish Theological Quarterly* 69 (2004) : 349-375.

48 – Plusieurs personnages bernanosiens sont dévorés par une haine de soi radicale, qui les rend incapable d'aimer les autres. Joseph Ratzinger cite l'exemple de l'abbé Cénabre, qui figure dans *L'Imposture* et *La Joie* (*cf. Regarder le Christ*, p. 147 n. 7). On pourrait ajouter d'autres, comme Mouchette (*Sous le Soleil de*

Satan) et Arsène (*Monsieur Ouine*).
49 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 115.
50 – *Cf.* Benoît XVI, *Deus caritas est*, n. 12 ; Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 117.
51 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ*, p. 119.
52 – *Cf. Ibid.*, p. 119-120.

Chapitre IV
La Trinité

L'amour de Dieu est la seule raison de la Création. Avec tout ce qui existe Dieu veut partager son amour et sa joie. Même la chute des anges et de l'homme n'a pas empêché Dieu de réaliser « le mystère de sa volonté » (Ep 1, 9). Grâce à l'œuvre salvifique du Christ et au don de l'Esprit Saint, nous sommes rétablis dans l'amitié avec Dieu, et nous arrivons, comme ses enfants adoptifs, à prendre part à sa vie et donc à sa joie.

La joie est fondée sur l'amour et la vérité. Puisque Dieu est vérité et amour, elle doit être enracinée dans la Sainte Trinité elle-même. Cette conviction sous-tend l'ensemble de l'enseignement de Joseph Ratzinger sur la joie. Bien qu'il n'explicite pas le lien entre le Dieu trinitaire et la joie en un traité systématique, on peut en retrouver l'essentiel dans ses écrits sur Dieu, la Création, Jésus-Christ et l'Esprit Saint[1]. La révélation du mystère trinitaire indique que la réalité ultime est un mystère d'unité aimante, qui maintient la distinction des Personnes constituées par les relations intra-trinitaires. L'homme est créé à l'image du Dieu trine. Il est fait pour Dieu et il est capable de s'adresser à Lui. En Le contemplant, il apprend que l'amour véritable, dont le fruit est cette joie authentique et durable, exige de vivre en relation avec les autres, à partir des autres et pour les autres.

La joie surgit lorsqu'on sait que Dieu prend vraiment soin de nous et que nous pouvons l'invoquer dans la prière. Elle est donc intimement liée à la réalité personnelle de Dieu. Il ne s'est pas caché ; il a révélé son nom afin que nous puissions nous adresser à Lui. Sans compromettre son unité, Dieu est en réalité une communion de Personnes unies dans l'amour. Cette vérité est révélée dans le temps, à travers les missions salvifiques du Fils et de l'Esprit Saint. En dernière analyse, la Révélation néo-testamentaire de la Trinité bienheureuse nous aide à comprendre ce qu'est l'amour. Puisque la joie est fondée sur l'amour et la vérité, la foi chrétienne en la Sainte Trinité a aussi quelque chose à nous enseigner sur la joie elle-même.

1. Le nom de Dieu

Un examen du thème biblique du « nom » de Dieu révèle cette singularité de la conception israélite de Dieu, et, par conséquent, de notre conception du Dieu de Jésus-Christ[2]. À cet égard, le texte central de l'Ancien Testament est le récit du buisson ardent (Ex 3), dans lequel Dieu fait connaître son nom à Moïse, fournissant ainsi la base de la conception israélite de Dieu. Dieu se révèle comme « le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex 3, 6), avant de déclarer qu'il a vu l'oppression de son peuple et qu'il envoie Moïse à Pharaon pour faire sortir « les fils d'Israël » de l'Égypte (Ex 3, 10). Moïse demande à Dieu de pouvoir le connaître clairement et de lui donner une preuve de son autorité :

Moïse dit à Dieu : « Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent : Quel est son nom ?, que leur diraije ? » Dieu dit à Moïse : « Je Suis celui qui est » (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*). Et il dit : « Voici ce que tu diras aux Israélites : Je Suis m'a envoyé vers vous ». Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux Israélites : Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération ». (Ex 3, 13-15).

Selon Joseph Ratzinger, ce texte vise à fixer le nom de « Yahvé » comme le nom définitif de Dieu en Israël : « Il s'agissait de l'enraciner historiquement dans les origines du peuple d'Israël et dans la conclusion de l'Alliance, et aussi d'en proposer une interprétation »[3]. En ce qui concerne la signification, le mot incompréhensible « Yahvé » se réfère à la racine *haya*, qui veut dire « être ». Tandis que le système des consonnes hébraïques permet ce rapprochement, il reste néanmoins douteux, du point de vue philologique, que le nom de « Yahvé » trouve là sa véritable origine. Ce qui compte n'est pas tellement le sens linguistique originel, l'étymologie, mais le sens actuel du nom :

En fait, l'étymologie est un procédé de création de sens. À cette interprétation « ontologique » (« Je-suis ») du nom de « Yahvé », on ajoute un deuxième élément d'explication, en précisant que Yahvé est le Dieu des pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il s'agissait d'élargir et d'approfondir la compréhension de « Yahvé », en identifiant le Dieu ainsi dénommé avec le Dieu des patriarches, qui était sans doute invoqué sous les noms de El et Elohim[4].

Les traducteurs de la Septante – qui ont traduit la Bible hébraïque en grec, sous l'influence de la philosophie grecque – identifièrent le nom biblique de Dieu avec la compréhension philosophique de Dieu qui le reconnaît comme l'être, alliant ainsi la foi à l'ontologie. Leur interprétation influença les Pères de l'Église. Néanmoins, pour le philosophe, la possibilité de donner un nom au Dieu de la Bible est d'une certaine manière scandaleuse. Après tout, on n'aurait pas pu donner un nom à l'Être platonicien et se référer à lui comme si c'était une espèce d'individu. Mais alors, si l'on peut donner un nom au Dieu d'Israël, n'est-ce pas la preuve d'une conception totalement différente ? Le fossé entre l'Être platonicien et le Dieu de la Bible semble s'élargir puisque l'Être absolu de Platon n'est pas nommé et ne se nomme pas. À l'inverse, le texte de l'Exode précise que nous ne pouvons nommer Dieu que parce qu'il s'est nommé lui-même. Pour cette raison, certains exégètes et théologiens refusent l'interprétation des Septante et des Pères considérant fondée sur un malentendu.

Quoiqu'il soit pratiquement impossible de déterminer la signification primitive de « Yahvé » selon son étymologie, il semble clair que la forme complète du nom « Yahvé » soit apparue pour la première fois en Israël : « il paraît être l'œuvre de la foi d'Israël qui, par une transformation créatrice d'éléments antérieurs, s'est forgé son propre nom de Dieu et sa propre image de Dieu »[5]. Joseph Ratzinger maintient qu'il y a de bonnes raisons d'attribuer la création de ce nom à Moïse, qui apporta ainsi une nouvelle espérance à ses compatriotes opprimés. Israël devient un peuple grâce à Dieu ; il devient lui-même par « l'appel à l'espérance, contenu dans le nom de Dieu »[6]. Il est possible que le nom « Yahvé » possède quelque lien avec des noms babyloniens contenant une référence à Dieu, formé par le mot *yaun*, ou renfermant l'élément *yau*/*ya* (qui signifie à peu près « le mien » ou « mon Dieu »). Cette appellation renvoie à un Dieu de type personnel, à un Dieu « tourné vers l'homme et sujet de relations personnelles »[7]. L'étymologie proposée « correspondrait ainsi exactement à ce présupposé de la foi en Yahvé, dont le récit du Buisson ardent fait état, à savoir la foi des pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »[8].

Lorsque les Patriarches appelaient le « Dieu des pères » « El » ou « Elohim », ils s'appuyaient sur la religion des peuples environnants, qui désignait Dieu par le nom « El » et soulignait le caractère social et personnel de la divinité. Plutôt que de lier Dieu à un lieu sacré particulier, ils comprenaient le « Dieu des pères » comme un Dieu personnel, présent et actif partout où se trouve l'homme. Le Dieu d'Israël est « le Dieu tourné vers les personnes, à situer et à chercher sur le plan du Moi et du Toi, et non d'abord en des endroits sacrés »[9]. Ce Dieu n'est pas une puissance quelconque, qui exerce son pouvoir

dans tel ou tel endroit, mais la puissance « qui englobe toute puissance et qui est au-dessus de toutes les puissances particulières »[10].

Comme Abraham et les autres Patriarches sont parvenus à le reconnaître, Dieu est le Dieu de la promesse : il n'est ni une force de la nature ni un Dieu qui oriente l'homme vers le perpétuel recommencement du cycle cosmique, mais Celui qui dirige l'attention de l'homme vers les événements futurs, vers le sens et le but définitifs. Bref, « il est le Dieu de l'espérance ouverte à l'avenir dans un mouvement irréversible »[11].

Nous apercevons quelque chose de la transcendance de Dieu dans l'abandon progressif du singulier « El » en faveur du pluriel « Elohim ». Dieu « est un, mais en raison de sa grandeur suprême et de son altérité, il transcende les limites du singulier et du pluriel, il se situe au-delà »[12]. Dieu ne peut pas être cantonné dans nos catégories du singulier et du pluriel. Il est vraiment un, mais il est aussi tout ce qui est divin. Tout cela est une préparation pour la Révélation définitive du mystère de Dieu comme Trinité.

À la demande de Moïse de lui révéler son nom, Dieu semble opposer un refus, comme il a fait avec Jacob (Gn 32, 30) et Manoah (Jg 13, 18). Il n'est pas comme les dieux des nations voisines qui ont, eux, besoin d'un nom, car individuels et semblables à la multitude des autres. L'explication du nom mystérieux « Yahvé » en termes du verbe « être » joue le rôle d'une forme de théologie apophatique, qui nous retire du monde de ce qui est bien connu – ce que le nom semble d'abord indiquer – vers ce qui est caché et inconnu : « Le nom se dissout dans le mystère, impliquant à la fois la connaissance de Dieu et son caractère inconnaissable, obscurité et révélation »[13].

Cependant, malgré le mystère lié au nom, Moïse fut autorisé à dire à ceux qui auraient pu l'interroger : « 'Je Suis' m'a envoyé vers vous » (Ex 3, 14). Dieu donne une réponse, même si elle reste énigmatique. La plupart des spécialistes contemporains de la Bible interprète le nom « Je Suis » comme expression d'une proximité secourable : Dieu ne révèle pas sa nature comme elle est en elle-même, mais il se révèle comme le Dieu pour Israël, le Dieu pour l'homme. Il est possible que le nom indique que Dieu est celui qui fait être et même qu'il est « celui qui est ». L'exégète Edmond Jacob, faisant appel à la théologie du Deutéro-Isaïe (*cf.* Is 40, 6-8), voit dans le nom « Yahvé » une indication de durée et de présence : de l'Être par opposition au devenir, de ce qui demeure et subsiste au milieu de tout ce qui passe[14]. Le Dieu qui « est » est en même temps le Dieu qui est avec nous.

L'histoire du buisson ardent ne doit pas être interprétée de manière isolée. Il faut la replacer dans le cadre d'un monde saturé de dieux ; « elle nous fait voir la

foi d'Israël avec ses attaches et ses différences et contribue en même temps au développement de cette foi par le recours à l'idée d'être qui, avec ses virtualités multiples, devient un thème fécond pour la pensée »[15].

Le travail d'interprétation ne s'est pas arrêté avec l'histoire du buisson ardent mais il continue, surtout chez les prophètes, parmi lesquels il faut particulièrement relever Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe. Ce dernier fait comprendre que le Dieu d'Israël n'est pas un dieu parmi d'autres mais le Dieu unique, le seul qui dure, tandis que les puissances de ce monde s'écroulent et disparaissent (*cf.* Is 41, 4 ; 43, 1-28 ; 44, 6 ; 48, 12). Dans la traduction des Septante, le mystérieux « c'est moi » d'Isaïe 48, 12 est rendu par l'expression *egō eimi*. Ce nom, tel que l'emploie le Deutéro-Isaïe, contient un message d'espérance et de confiance : Dieu est celui qui est, en opposition aux dieux babyloniens qui ont été renversés et disparaissent.

Tout ceci nous amène au Nouveau Testament et en particulier à l'Évangile selon saint Jean, qui a pour thème majeur la révélation du nom de Dieu. Jean fait du « c'est moi » d'Isaïe la formule centrale de sa foi en Dieu, faisant de cette formule la clef de sa christologie :

Ainsi la formule, jaillie d'abord de la scène du Buisson, devenue à la fin de l'exil expression de l'espérance et de la confiance en face des dieux éphémères, et le symbole de la domination universelle de Yahvé sur toutes les puissances, se trouve à nouveau ici au centre de la foi en Dieu, mais en devenant témoignage pour Jésus de Nazareth[16].

Jésus lui-même se sert de la formule « Je suis » à plusieurs reprises, et plus clairement dans la discussion concernant Abraham (*cf.* Jn 8, 58). Jean fait également une comparaison entre Jésus et Moïse, pour démontrer la supériorité de Jésus vis-à-vis du prophète de l'Ancien Testament (*cf.* Jn 1, 17 ; 3, 14 ; 6, 32 ; 9, 29).

D'après Joseph Ratzinger, le chapitre 17 de l'Évangile selon saint Jean – la « prière sacerdotale » de Jésus – est sans doute le cœur de tout l'Évangile[17]. Il s'agit de la reprise néotestamentaire du récit du buisson ardent : en réalité, Jésus est celui en qui ce récit reçoit son sens plénier. Dans ce chapitre, le thème du Nom de Dieu revient comme un leitmotiv (dans les versets 6, 11, 12, 26). Jésus apparaît en quelque sorte comme le buisson ardent d'où le nom de Dieu est communiqué aux hommes. Par ce Nom, nous pouvons l'invoquer et entrer en relation avec lui. Mais puisqu'il s'applique aussi à lui-même le « c'est moi » d'Exode 3 et de Deutéro-Isaïe, il apparaît clairement, en même temps, « qu'il est

luimême le nom, c’est-à-dire Celui grâce à qui Dieu peut être invoqué »[18]. L’idée de nom de Dieu entre dans une étape nouvelle et décisive : le nom n’est plus seulement un mot, mais désigne une personne, Jésus lui-même.

Pourquoi cette discussion sur le nom de Dieu estelle si importante [19] ? Pour le comprendre, il faut distinguer, comme le fait Joseph Ratzinger, entre les noms et les concepts. Tandis qu’un concept vise à saisir la nature d’une chose comme elle est en elle-même, le nom, même s’il doit correspondre à ce qu’il nomme, a pour objet de nous donner la possibilité d’interpeller la chose qu’il nomme et d’établir un rapport avec elle. Le nom d’un homme me permet de l’appeler, de le placer à l’intérieur du tissu de mes relations sociales et de le faire entrer dans les structures de mon « être-avec-autrui » (*Mitmenschlichkeit*)[20].

Lorsque Dieu se nomme lui-même, il nous donne la possibilité de l’appeler. En agissant ainsi, il entre en relation avec nous ; il est « là » pour nous. Saint Jean présente Jésus-Christ comme le nom véritable et vivant de Dieu. En lui, le sens de la discussion sur le nom divin atteint son but : en lui, « Dieu est vraiment devenu Celui que l’on peut appeler » ; il est entré pour toujours dans la co-existence avec nous[21].

La notion biblique de Dieu tient soigneusement en équilibre deux aspects. D’une part, il est un Dieu personnel, avec tout ce que cela implique : la proximité, la possibilité d’être appelé, le don de soi. Cet aspect s’exprime dans l’idée du « Dieu de nos pères » et plus tard dans celle du « Dieu de Jésus-Christ ». D’autre part, cette accessibilité est le don gratuit de Celui « qui domine le temps et l’espace, lui-même lié à rien mais reliant tout en Lui »[22]. C’est cet aspect qui est souligné dans l’idée de Dieu comme l’être et dans la formule énigmatique « Je suis ». Le Dieu d’Israël n’est pas le Dieu d’un seul peuple, mais le Dieu unique et véritable. La foi biblique en Dieu est paradoxale à cause de la liaison de ces deux aspects : croire que l’Être est personne et que la Personne est l’être même, « reconnaître pour le Tout Proche ce qui est caché, pour l’Accessible ce qui est inaccessible. Croire que l’Un (*der Eine*), qui est pour tous et pour qui tous sont, constitue l’unité dernière (*das Eine*) »[23].

2. La Trinité d’amour

La Révélation biblique de Dieu montre non seulement que Dieu est personnel et que l’homme peut l’invoquer, mais aussi qu’il est tri-personnel. Quoiqu’il soit un selon l’essence, Dieu est trois Personnes. Dans le mystère de la Sainte Trinité, nous découvrons la forme la plus élevée d’unité dans l’amour, qui

attire l'homme dans son étreinte.

La foi dans le Dieu d'amour trinitaire est le signe distinctif du christianisme. Tous les jours, nous faisons le signe de la Croix, peut-être trop rapidement et de façon distraite, pour nous souvenir de notre baptême dans la foi trinitaire de l'Église. Pourtant, pour beaucoup d'entre nous, le mystère de la Trinité (trois Personnes, un seul Dieu) semble malheureusement, lointain, comme une formule abstraite à laquelle nous souscrivons de bon gré mais qui n'affecte en rien notre vie quotidienne.

Conscient de cette difficulté, Joseph Ratzinger, dans sa réflexion sur le mystère de la Trinité, tout en demeurant conscient de notre impuissance à le comprendre pleinement, cherche à le présenter de telle sorte qu'il apparaisse comme solidement fondé sur l'expérience des premiers chrétiens et devienne une réalité essentielle pour notre vie actuelle[24].

La formulation du dogme trinitaire n'est pas le résultat d'une spéculation philosophique sur le mystère de Dieu, mais d'un effort de d'identification des expériences de l'histoire. La foi biblique de l'Ancien Testament se référait à Dieu, connu comme père d'Israël, père des peuples, Créateur et Seigneur du monde. La venue du Christ fut un événement tout à fait inattendu, où Dieu se montra sous un jour jusquelà inconnu. Le Christ est vraiment homme mais il se sait et se proclame Fils de Dieu. Il est à la fois l'« envoyé » de Dieu et pleinement Dieu. Il n'est pas un être intermédiaire, mais il appelle Dieu « Père », ce qui implique qu'il est autre que le Père. En même temps, il est l'Emmanuel, « Dieu-avecnous », Dieu en forme et en nature humaines. Comme médiateur, il doit être à la fois Dieu même et « homme même », sinon, au lieu de nous rapprocher de Dieu, il nous en éloignerait. En lui, Dieu me rencontre « non comme Père, mais comme Fils, et comme mon frère ; ce qui – pour la déroute et en même temps la grande satisfaction de notre intelligence – fait apparaître une dualité en Dieu, Dieu apparaît à la fois comme "Je" et comme "Tu" »[25].

À cette nouvelle expérience de Dieu s'en ajoute une autre : celle de l'Esprit Saint, la présence de Dieu en nous, dans notre intimité. Or, il se trouve encore une fois que cet Esprit n'est pas simplement identique au Père et au Fils, sans constituer pour autant un troisième être entre Dieu et nous. L'Esprit est plutôt « la manière dont Dieu lui-même se donne à nous, de sorte que, tout en étant *dans* l'homme, il est cependant, dans cette immanence même, infiniment au-dessus de lui »[26].

La formulation du dogme trinitaire s'est développée lentement au cours des premiers siècles de l'histoire de l'Église, dans une tentative de concilier ces vérités. Au cours de sa genèse, une des questions essentielles était de savoir si

l’homme, dans ses rapports avec Dieu, « est livré aux mirages de sa propre conscience, ou s’il lui est possible de saisir une réalité au-delà de lui, de rencontrer Dieu même »[27]. La réponse aurait des conséquences évidentes pour la capacité de l’homme à parler correctement de Dieu, à l’adorer et à le prier. Considérant l’importance de ces questions, nous pouvons comprendre pourquoi les débats de l’Église primitive concernant la juste formulation du mystère de Dieu étaient si vifs et passionnés. Enfin, le chemin de la foi prévalut : Dieu est vraiment *tel* qu’il se *montre*[28]. Le Nouveau Testament atteste non seulement de ce que Dieu agit en notre faveur d’une manière humainement compréhensible, mais aussi de ce qu’il nous permet de le connaître tel qu’il est en lui-même[29].

La formulation orthodoxe de la foi en Dieu trine fut établie par les Conciles de Nicée I en 325 et de Constantinople I en 381. On parvint à l’exprimer avec une formule employée dans une lettre du Synode de Constantinople de 382 au Pape Damase, qui doit beaucoup aux réflexions des Pères cappadociens du quatrième siècle, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse : Dieu est une essence (*ousia*) et trois Personnes (*prosōpa*) ou hypostases[30]. En employant cette formule, l’Église ne cherche pas à fournir une explication exhaustive de ce que Dieu est en lui-même, mais elle cherche à préserver tous les éléments d’un mystère que l’homme n’arrive pas à sonder.

Dans la Grèce de l’ère classique, le mot *prosōpon* désignait le masque d’un acteur et, par extension, son rôle. Lorsque Sabellius, un hérétique du troisième siècle, parlait des trois *prosōpa* divins, il comprenait le terme dans ce sens originel, ce qui impliquerait que les Personnes divines ne sont que des rôles par lesquels le Dieu unique se manifeste. Avant cela, Basile rechignait à employer le terme. Grégoire de Nazianze le permettait, à condition de ne pas l’interpréter à la manière de Sabellius[31]. La bataille pour arriver à une compréhension adéquate de « personne » et sauvegarder la foi chrétienne en un Dieu unique ne s’est pas conclue tout de suite, mais une fois conclue, cette notion fut appliquée également à l’individu de l’espèce humaine, provoquant ainsi une révolution majeure dans la conception que l’homme a de lui-même. Peu après le concile de Nicée, le terme *prosōpon* (ou « *persona* » en latin, un terme introduit par Tertullien) employé dans la profession de foi trinitaire avait l’avantage de sauvegarder la plénitude du mystère de Dieu tel qu’il s’est révélé.

C’est seulement par une telle confession de foi « que l’on renonce effectivement à la prétention de tout savoir, illusion qui rend si séduisantes les solutions nettes avec leur fausse sobriété »[32]. Pour illustrer ce propos, Joseph Ratzinger fait référence aux insuffisances de deux approches du mystère de Dieu dans le christianisme primitif : le subordinatianisme et le monarchianisme[33].

Dans ses diverses formes, le subordinatianisme considère le Christ comme étant dans un état de dépendance à l'égard de son Père et donc comme inférieur à lui. Par conséquent, le Christ ne peut pas être Dieu, mais seulement un être créé particulièrement proche de Dieu. Si cela était le cas, le Christ ne pourrait pas être le médiateur entre Dieu et l'homme. L'homme serait donc coupé de Dieu et resterait, pour ainsi dire, cantonné dans une antichambre, ayant affaire aux ministres de Dieu et non pas à Dieu lui-même. Cependant, si l'on croit vraiment à la souveraineté de Dieu, « alors il faut tenir fermement que Dieu est homme, que l'être de Dieu et celui de l'homme se compénètrent ; la foi au Christ deviendra ainsi le point de départ de la doctrine trinitaire »[34].

Le monarchianisme, au contraire, maintient que nous rencontrons Dieu, mais – dans sa version modaliste – il ne considère le Père, le Fils et l'Esprit saint que comme des masques ou des rôles (*prosōpa* au sens originel) du Dieu unique. Selon cette doctrine, la Révélation divine nous enseigne quelque chose sur nous-mêmes et sur la manière dont Dieu se manifeste dans l'histoire ; mais nullement sur Dieu en lui-même. Par conséquent, l'homme ne réussit pas à pénétrer la réalité même de Dieu. Le monarchianisme élimine l'élément personnel en Dieu, la confrontation des libertés et le dialogue de l'amour. Tout est fondu dans la nécessité du seul processus de la raison[35].

La formulation du dogme de la Trinité est, en partie, un exercice de théologie négative, qui souligne l'insolubilité du mystère de Dieu[36]. Les concepts de base employés pour exprimer ce mystère sont inadéquats mais tolérés comme « un misérable balbutiement »[37]. Cela nous fait penser à saint Augustin, qui, tout en étant bien conscient des limites du terme « *persona* », l'a accepté, puisqu'il n'existe pas de manière plus adéquate d'exprimer ce mystère :

Au demeurant, si l'on demande : trois quoi ? la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour rester sans rien dire[38].

Pour arriver à une certaine compréhension du mystère de la Trinité, et de ce qu'on peut dire ou ne pas dire de Dieu, nous devons tenir compte de l'histoire complexe de la formulation de la doctrine trinitaire, face à la grande variété des hérésies qui ont affligé la vie de l'Église primitive. Le langage théologique affirmatif lorsqu'il émet des propositions doit toujours être nuancé et corrigé : Dieu est toujours plus grand que tout ce que nous pouvons imaginer ; nous ne pouvons donc pas le réduire à notre monde mental. Ceci dit, bien que la terminologie employée pour exprimer ce mystère soit imparfaite, elle nous

permet de formuler des propositions vraies concernant Dieu, qui sont nécessaires pour sauvegarder la foi de l'Église ainsi que sa vie de prière et d'adoration[39].

En outre, la formule « une essence, trois Personnes » est de grande portée pour une juste appréhension de ce qu'est la personne et de ce qu'est l'amour. Dans *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Joseph Ratzinger développe ce thème en trois thèses, soulignant l'importance de la catégorie de la relation comme clé pour comprendre et la personne et l'amour[40].

La première implication de la formule concerne la valeur de l'unité et de la multiplicité. Dans la pensée grecque classique, seule l'unité est divine ; la multiplicité se présente comme la désagrégation de l'unité, comme un éloignement progressif d'elle. Cependant, la confession de foi chrétienne en Dieu un et trine implique que la divinité est au-delà de nos catégories de l'unité et de la multiplicité, comme les auteurs des livres tardifs de l'Ancien Testament l'ont vaguement perçu dans l'application du pluriel « Elohim » à Dieu. Dieu est caractérisé à la fois par les aspects d'unité et de plénitude. L'unité et la multiplicité ont leur fondement en Dieu. La multiplicité n'est plus à interpréter comme une forme de désagrégation qui se produit lorsque nous quittons le monde de la divinité. Elle n'est pas non plus le résultat du conflit de deux puissances opposées, comme le maintiennent le manichéisme et d'autres philosophies dualistes. Au contraire, elle correspond à la plénitude créatrice de Dieu qui est au-delà de l'unité et de la pluralité, et les englobe toutes deux. La foi trinitaire, qui reconnaît le pluriel dans l'unité de Dieu, fournit la base définitive pour garantir la valorisation positive de la multiplicité. En outre, l'unité suprême n'est pas celle de l'uniformité monotone, elle embrasse la multiplicité des Personnes. Par conséquent, le modèle de l'unité auquel la réalité créée aspire n'est donc pas celui de l'indivisibilité de l'atome (où l'atome est pris dans son sens primitif comme l'unité la plus petite qui n'est plus divisible), mais celui de personnes liées les unes aux autres par l'amour. Pour cette raison, « l'unité absolue se réalise uniquement dans l'esprit et inclut le caractère relationnel propre à l'amour »[41].

La deuxième thèse considère la formule « une essence, trois Personnes » comme une implication intrinsèque du concept de personne. Confesser Dieu comme personne – ce qui implique qu'il est connaissance, parole et amour – c'est le reconnaître comme exigence de relations, comme « communicativité », comme fécondité. Un être absolument un, qui n'est pas en relation avec un autre, ou qui ne peut pas être en relation avec un autre, ne peut pas être personnel. Le concept de personne implique le dépassement du singulier : le mot grec *prosōpon* signifie littéralement « regarder vers », tandis que le mot latin *persona*

signifie littéralement « résonner à travers » ; les deux expriment la relation. Dans ce contexte, afin d'éviter des interprétations erronées, Joseph Ratzinger réintroduit la théologie négative. Il signale qu'« en confessant un Dieu personnel, dans le sens d'une Trinité de personnes, la foi fait éclater un concept naïf et anthropomorphe de la personne »[42]. L'être personnel de Dieu dépasse infiniment l'être personnel de l'homme, indiquant encore une fois les limites de la notion de personne lorsqu'on l'applique à Dieu.

La troisième thèse, qui découle de la deuxième, souligne l'importance de la notion de relation en lien avec celle de personne. Tandis qu'il faut toujours appliquer la théologie négative pour corriger d'éventuelles mauvaises interprétations, nous pouvons affirmer que lorsque nous parlons de Dieu, nous pouvons atteindre la réalité divine – quoique de manière très inadéquate – et exprimer quelques vérités à son égard. La notion de « personne » est née de la tentative d'exprimer de façon juste les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Une fois établi que Dieu est unique, et qu'il n'y a pas une multiplicité de principes divins, il est clair que cette unité doit se situer sur le plan de la substance. En conséquence, la trinité ne saurait être cherchée sur ce même plan, mais sur un autre : celui de la relation.

La découverte du dialogue en Dieu, dont témoignent certains textes de l'Ancien Testament (Gn 1, 26 ; Ps 110 [109], 1) et les colloques de Jésus avec son Père, rapportés par les évangélistes, conduisit à admettre en Dieu un « Je » et un « Tu », un élément de relation, de distinction, de réciprocité pour lequel le concept de personne s'imposait formellement. De cette façon, au-delà de sa signification théâtrale et littéraire, ce concept acquit un sens plus profond, sans perdre son caractère indéterminé, qui le rendait propre à une telle utilisation[43].

Il s'ensuit que la notion de relation, qu'Aristote avait classée parmi les « accidents » d'une chose, acquiert une signification nouvelle dans la pensée chrétienne. À côté de la substance, le dialogue et la relation en Dieu représentent des formes de l'être pareillement originelles. Si nous parlons de lui en nous servant de la catégorie de « trinité », il ne saurait être question d'une multiplicité de substances. Cela signifie plutôt qu'en Dieu un et indivisible, existe le phénomène du dialogue, de l'interrelation entre la parole et l'amour. Les trois personnes qui subsistent en Dieu sont, dans leurs relations internes réciproques, la réalité de la parole et de l'amour. Elles ne sont pas des substances ou des personnalités au sens moderne ; une personne divine est plutôt « être relatif, dont la pure actualité […] ne supprime pas l'unité de l'Être suprême, mais la constitue »[44].

Il faut conclure que la « personne » n'est rien d'autre que la relation d'être

référé à un autre (*die reine Relation der Bezogenheit*). « Père » est donc un pur concept de relation. Comme saint Augustin l'a formulé : « Le Père est appelé ainsi, non par rapport à lui-même, mais par rapport au Fils, par rapport à lui-même il est simplement Dieu »[45]. La relation n'est pas quelque chose qui ajoute à la personne, comme c'est le cas chez nous. En Dieu, la personne ne subsiste que comme être relationnel. La première Personne de la Trinité n'engendre pas le Fils en ce sens que l'acte de génération s'ajouterait à la Personne déjà constituée ; elle *est* elle-même l'acte de génération, de se donner, de se répandre. Il est donc clair que la substance et la relation doivent être considérées comme des formes originelles de l'être : en cela se cache une révolution dans la façon dont l'homme conçoit le monde.

Bien qu'elles semblent hautement spéculatives, ces idées se retrouvent dans l'Évangile selon saint Jean – exprimées certes différemment – et ont d'importantes implications pour l'existence chrétienne. En Jean 5, Jésus dit de lui-même : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même » (v. 19 et 30). Le nom « Fils » indique une relation : ce nom renvoie au-delà de Jésus. Plus loin dans l'Évangile, Jésus dit : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10, 30), ce qui semble d'abord contredire l'affirmation précédente. Mais à y regarder de près, on constate qu'elles s'appellent l'une l'autre : « Si Jésus est appelé « Fils », devenant ainsi relatif au Père, si la christologie devient un énoncé de relations, il en découle tout naturellement que le Christ est totalement relié au Père »[46]. Comme Fils, le Christ ne subsiste pas de ou pour lui-même ; il subsiste en son Père, il est toujours un avec lui.

L'Évangile étend ces idées aux chrétiens. Jésus dit aux disciples : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5). Ainsi l'existence chrétienne avec le Christ est placée dans la catégorie de la relation. Parallèlement à la logique qui permet au Christ de dire « Le Père et moi, nous sommes un », nous trouvons dans la prière sacerdotale cette affirmation : « Qu'ils soient un, comme nous, nous sommes un » (*cf.* Jn 17, 11.22). Il s'agit toutefois d'une prière et non de la description d'une situation déjà existante. Pour saint Jean, être chrétien signifie être comme le Fils, devenir fils ; donc ne pas s'appuyer sur soi, ne pas rester replié sur soi, mais vivre totalement ouvert dans les deux sens, selon la logique du « venant de » et du « ordonné à » qui caractérise la relation du Fils à son Père[47]. L'essence de l'existence chrétienne est d'accueillir et de vivre la vie comme relation et d'entrer ainsi dans l'unité de Dieu, fondement et soutien de tout l'être. Joseph Ratzinger en tire des conséquences pour l'œcuménisme : le manque d'unité résulte d'une absence d'unité avec le Christ. Il résulte d'un attachement à son être propre qui obère l'ouverture sincère que requiert l'unité[48].

Nous retrouvons la même insistance sur la relation comme forme de l'existence chrétienne dans les idées johanniques de « mission » et de Verbe. Jésus est l'« Envoyé » du Père, celui qui le représente ; il est un avec son Père et totalement ouvert à la volonté du Père, sans réserve. Jésus, à son tour, envoie les disciples (Jn 13, 20 ; 17, 18 ; 20, 21), dont l'œuvre doit être marquée de la même unité et la même ouverture sans réserve. En désignant Jésus comme le Verbe ou Logos, Jean attire l'attention sur un thème classique de la pensée juive et grecque. « Logos » ne se limite pas à signifier la rationalité éternelle de l'être, comme le concevait la pensée grecque classique ; il désigne aussi l'homme Jésus comme le Verbe, la parole qui est « dite ». Ceci indique, encore une fois, que l'être entier de Jésus existe en relation avec Celui qui dit le Verbe.

Joseph Ratzinger conclut en faisant allusion à l'interprétation que propose saint Augustin de Jean 7, 16, où Jésus affirme : « Ma doctrine n'est pas de moi mais de celui qui m'a envoyé ». Augustin se sert de cette déclaration pour illustrer le caractère paradoxal de l'image chrétienne de Dieu et de l'existence chrétienne. Jésus-Christ est le Verbe ; il est donc clair qu'il est lui-même son propre enseignement. Le verset signifie alors : « je ne suis pas simplement Moi ; je ne suis pas "mien", mon "moi" appartient à un autre ». Encore une fois, la notion de relation, au cœur de la doctrine sur Dieu et sur l'existence humaine, est mise en évidence. Comme saint Augustin le formule : « qu'est-ce qui t'appartient autant que toi et qu'est-ce qui t'appartient si peu que toi-même ? »[49]. Notre propre « moi » est à la fois ce qui nous est le plus propre et ce qui nous est le moins propre, puisqu'il ne provient pas de nous et n'est pas pour nous. La catégorie de substance ne suffit pas pour saisir le mystère de l'être, et surtout de l'être qui se comprend lui-même. Un tel être comprend que tout en étant lui-même il ne s'appartient pas, « qu'il ne se trouve lui-même qu'en se quittant lui-même, pour retrouver, comme être relationnel, sa vraie originalité »[50].

Quoique bien conscient du caractère tout à fait mystérieux de la doctrine de la Trinité, Joseph Ratzinger, en se référant aux catégories de relation, de dialogue, de don de soi et d'amour, indique comment elle jette une lumière nouvelle sur notre compréhension de Dieu, la réalité créée et l'existence chrétienne. Ce qui est le plus spéculatif finit par devenir le plus pratique : lorsqu'on parle de Dieu, on découvre qui est l'homme et où se trouve la source ultime de sa joie, et nos tentatives hésitantes d'exprimer le mystère de Dieu tracent un programme de vie chrétienne qui est à la fois exigeant et joyeux.

---

1 – Voir surtout les œuvres suivantes de Joseph Ratzinger : (1) *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005) ; (2) *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris,

Fayard, 1977) ; (3) *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* (Paris, Fayard, 1986), qui contient quatre sermons sur la Création et la chute, prêchés pendant le Carême de 1981 dans la Liebfrauenkirche à Munich. Pour la bibliographie sur le Christ et sur l'Esprit Saint, voir *infra*, chapitre 6, n. 5, et chapitre 7, n. 1.

2 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 64-79 ; 90-122 ; voir aussi Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 7-53 ; Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth : Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration* (Paris, Flammarion, 2007), p. 165-168.

3 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 65.

4 – *Ibid.*

5 – *Ibid.*, p. 67.

6 – *Ibid.*, p. 68.

7 – *Ibid.*

8 – *Ibid.*

9 – *Ibid.*, p. 70.

10 – *Ibid.*

11 – *Ibid.*

12 – *Ibid.*

13 – *Ibid.*, p. 73.

14 – *Cf. Ibid.*, p. 73-74.

15 – *Ibid.*, p. 74.

16 – *Ibid.*, p. 76 ; sur le « Je suis » johannique, voir aussi Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, p. 373-383.

17 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 76.

18 – *Ibid.*

19 – *Cf. Ibid.*, p. 77-78.

20 – De ce point de vue, le nom se distingue du nombre. Il n'est pas sans importance que la Bête de l'Apocalypse n'a pas de nom mais plutôt un nombre (Ap 13, 18). Dans les camps de concentration, l'attribution d'un numéro à chaque prisonnier avait pour but d'effacer l'identité et l'histoire de la personne, en la réduisant à un simple rouage ou à une fonction dans une grande machine. Dans le monde informatisé d'aujourd'hui, il y a également un risque de réduire la personne à la fonction, et de ne considérer comme important que ce qui peut être traduit en chiffres, tandis qu'on ne tient aucun compte du reste ; *cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 17-18.

21 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 78 ; *cf.* Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, p. 167.

22 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 78.

23 – *Ibid.*, p. 79.

24 – Voir surtout Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 99-122 ; Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 20-33.

25 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 100.

26 – *Ibid.*, p. 101.

27 – *Ibid.*

28 – *Cf. Ibid.*, p. 102.

29 – On pourrait exprimer cette idée d'une manière plus technique : la Trinité économique est la Trinité immanente ; pour approfondir la question, voir Luis F. Ladaria, « La relazione tra la Trinità economica e la Trinità immanente », dans son *La Trinità mistero di comunione* (Milan, Figlie di San Paolo, 2002), p. 13-86.

30 – Pour le texte, voir *Conciliorum oecumenicorum decreta*, éd. G. Alberigo et al. (Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996), p. 28.

31 – *Cf.* Edmund J. Fortman, *The Triune God : A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Grand

Rapids, Baker Books, 1982), p. 79.

32 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 104.

33 – Le monarchianisme cherchait à défendre l'unité de Dieu. Parmi ses formes hérétiques, il faut citer l'adoptianisme et le modalisme. Selon les adoptianistes, comme les Ébionites, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Christ n'est qu'un homme adopté par Dieu et élevé par lui à une dignité spéciale comme Fils de Dieu. En général, le modalisme soutenait qu'il n'y aurait pas en réalité trois Personnes distinctes en Dieu : lorsque nous parlons du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, nous ferions référence tout simplement à trois manières (ou modes) selon lesquelles le Dieu unique se mettrait en relation avec le monde. Le patripassianisme est une version du modalisme, selon lequel le Christ est le même que le Père, qui s'est fait homme pour souffrir. Le sabellianisme est très proche de ces positions modalistes. Sabellius, dont la doctrine fut condamnée vers 220 par le Pape Callixte, semble avoir pensé qu'il y a en Dieu une hypostase (*hypostasis*) et trois *prosōpa*, un terme qui pour lui voulait indiquer des rôles ou des modes de révélation. D'après lui, Dieu se serait révélé dans la Création comme Père, dans la Rédemption comme Fils et dans les œuvres de sanctification comme Esprit Saint. Au contraire, pour le subordinatianisme, le Fils et l'Esprit Saint se distinguent du Père, et le Père jouit de la priorité à l'égard des deux autres Personnes. Dans ses versions hérétiques, il niait la véritable divinité du Fils et de l'Esprit Saint, en les réduisant au rang de créatures. Selon l'arianisme, le Logos ne serait pas vraiment Dieu mais une créature engendrée par lui avant toutes les autres. Les différentes formes de semi-arianisme considéraient le Logos comme semblable au Père, mais elles refusaient la doctrine nicéenne de la consubstantialité, en affirmant qu'une telle doctrine tendait à soutenir les positions de Sabellius, qui avaient été condamnées. Les macédoniens, une secte de semi-ariens, estimaient que l'Esprit Saint n'est qu'une créature ; leur hérésie fut combattue par St Athanase et les Pères cappadociens, avant d'être condamnée au premier Concile de Constantinople en 381 et par le Pape saint Damase en 382.

34 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 104.

35 – Le monarchianisme fut ressuscité et transformé au 19e siècle dans la pensée de G. W. F. Hegel et de Friedrich Schelling, pour qui le processus par lequel Dieu se manifeste dans l'histoire devient le mouvement progressif du divin devenant lui-même.

36 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 106-112.

37 – *Ibid.*, p. 107.

38 – St Augustin, *De Trinitate*, 5, 9, 10 (CCSL 50, 217) : « Tamen cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen 'tres personae', non ut illud diceretur, sed ne taceretur. »

39 – La doctrine de St Thomas d'Aquin sur les noms divins reste la source classique pour toute discussion concernant la signification du langage théologique. Sur les positions de St Thomas, voir Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God : Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology* (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2004) ; Thierry-Dominique Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 2005).

40 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 112-122.

41 – *Ibid.*, p. 120.

42 – *Ibid.*, p. 114.

43 – Joseph Ratzinger développe davantage ces idées dans son article « Zum Personverständnis in der Dogmatik », dans Josef Speck, éd., *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften* (Münster, A. Henn Verlag, 1966), p. 157-71, réédité avec quelques modifications sous le titre « Zum Personverständnis in der Theologie », dans Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 4e édition (Donauwörth, Erich Wewel Verlag, 2006), p. 201-219.

44 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 116.

45 – St Augustin, *Enarratio in Psalmum* 68, p. 1, 5 (CCSL 39, 905), cité dans Ratzinger, *La Foi chrétienne*,

p. 116.

46 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 118.

47 – *Cf. Ibid.*, p. 119.

48 – *Cf. Ibid.*, p. 119-120.

49 – St Augustin, *In Ioannis Evangelium tractatus* 29, 3 (CCSL 36, 285), cité dans Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 120.

50 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 120. La notion de personne présentée ici doit beaucoup à la pensée patristique et surtout à Maxime le Confesseur ; *cf.* Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2e édition (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961), p. 232-253. En développant sa compréhension de personne, Joseph Ratzinger est aussi redevable à Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein* (Munich, Kösel, 1957).

Chapitre V
La Création

Pour Joseph Ratzinger, la profession de foi chrétienne au Dieu créateur, héritée de la foi d'Israël, est d'une importance décisive ; elle nous dit qui est Dieu et qui nous sommes. Cette croyance implique que le christianisme a quelque chose à dire concernant l'être tout entier : le monde n'est pas le résultat du pur hasard et il ne peut pas être expliqué uniquement en termes de processus évolutif. Il dépend plutôt de l'esprit créateur de Dieu, qui tient dans sa main l'histoire et tous les peuples, car Il a tout créé et demeure le siège de toute puissance[1].

À l'époque de l'Exil à Babylone, Israël comprend plus nettement que Dieu est créateur de toute chose. Au commencement, seul le néant lui fait face. Il n'y a aucune lutte primordiale contre des forces démoniaques, comme celle que nous trouvons dans le mythe babylonien de la Création, *Enuma Elich*. Pour Israël, le monde doit son origine uniquement à la raison et à l'amour de Dieu. Cette croyance apparaît comme la « lumière » définitive de l'histoire. En plaçant le monde dans le contexte de la raison, elle a donné aux gens la possibilité de surmonter leurs craintes à l'égard des forces démoniaques. Elle a assis la raison humaine « sur le socle de la Raison divine créatrice, afin de la maintenir fermement dans la réalité et dans l'amour. Sans ceux-ci, l'illumination de la raison perd sa mesure et devient finalement insensée »[2]. Si le monde doit son origine à la raison, la raison humaine elle-même est fondée sur une base solide de rationalité.

La foi d'Israël en la Création s'exprimait de différentes manières dans l'Ancien Testament, surtout dans les deux premiers chapitres de la Genèse, dans quelques Psaumes et dans la littérature sapientielle[3]. Mais le récit scripturaire conclusif et normatif se trouve au début de l'Évangile selon saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. […] Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (1, 1.3)[4].

Des difficultés se sont fait jour à l'égard de la foi en la Création quand on interprétait les textes les plus anciens sans tenir compte des autres, et commençait à prendre certains détails particuliers au pied de la lettre, comme le

récit de la Genèse sur la Création en six jours. Avec le temps, cette lecture a suscité un conflit entre les sciences naturelles et la théologie, qui pèse encore aujourd'hui sur la foi. Cependant, ce conflit n'aurait pas dû se produire. La foi en la Création est raisonnable, et même du point de vue des sciences naturelles elle est encore la « meilleure hypothèse » : celle qui explique mieux et davantage que les autres théories[5]. La Création « tire sa rationalité de la Raison divine. Il n'est pas encore d'autre réponse vraiment convaincante »[6]. De nos jours, comme à l'époque d'Aristote, la rationalité de l'univers nous ouvre l'accès à la Raison de Dieu : « À travers la rationalité de la Création, Dieu lui-même nous regarde »[7], et « la Bible est et reste la vraie « lumière » qui confie le monde à la raison de l'homme, sans le livrer au pillage. Elle ouvre en effet la raison à la vérité et à l'amour de Dieu »[8]. Les récits bibliques de la Création se servent d'images et de symboles pour parler de l'être d'une manière qui se distingue de la physique et de la biologie : ils ne décrivent pas le devenir ou la structure mathématique de la matière, mais « redisent sous diverses formes qu'il y a un seul Dieu. Le monde n'est pas une lutte de forces obscures, mais il est créé par sa Parole »[9].

Certains théologiens contemporains ont tendance à renoncer aux preuves traditionnelles de l'existence de Dieu en raison de leurs insuffisances. Une telle approche pourrait conduire à ne tenir aucun compte de la question essentielle qui sous-tend cette discussion – à savoir la rationalité de la foi en la Création – ce qui provoquerait la dissolution du lien entre la foi et la raison. Comme conséquence, la foi se rétrécirait jusqu'à n'être qu'une des nombreuses traditions de l'humanité, de vérité elle deviendrait folklore. Face à ce danger, Joseph Ratzinger insiste sur le maintien du lien entre la foi et la raison : la joie de la foi est liée d'une manière décisive au fait de savoir qu'elle n'est pas n'importe quoi mais la perle précieuse de la vérité[10].

La Création n'est pas une simple question théorique, elle fournit plutôt une boussole et une direction pour notre vie. Nous ne pouvons pas cacher notre foi en la Création :

Nous devons ne pas la cacher car c'est seulement quand le monde se fonde sur la liberté, l'amour et la raison, ses véritables piliers, que nous pouvons nous faire mutuellement confiance, que nous pouvons regarder vers l'avenir, que nous pouvons vivre comme des hommes. C'est parce que Dieu est le Créateur de toutes choses qu'il est leur Maître et que nous pouvons Le prier. Car cela signifie que la liberté et l'amour ne sont pas des idées impuissantes, mais les forces fondamentales de la réalité[11].

Savoir que l’univers jaillit de l’Intelligence, de la Liberté et de la Beauté qui s’identifie à l’amour, « nous donne le courage qui nous permet de vivre et nous rend capables de prendre avec confiance, sur nos épaules, l’aventure de la vie »[12]. Être humain est vraiment un don ; toutefois nous ne pouvons le savoir qu’en prenant conscience d’être plus que le produit du hasard, que Quelqu’un, animé par l’amour, existe et nous a produits librement[13].

Selon le premier récit de la Création dans le livre de la Genèse, Dieu a créé le monde en six jours et s’est reposé le septième jour (*cf.* Gn 2, 2-3). Ceci indique une vérité plus profonde : la Création est orientée vers le sabbat, signe de l’alliance entre Dieu et l’homme. Elle est dirigée vers le culte qui est le vrai centre de notre vie. Il s’agit ici d’une vérité connue, si vaguement que ce soit, dans toutes les civilisations. Cependant, on a souvent mal interprété cette idée comme si, dans le culte, l’homme donnait aux dieux quelque chose dont ils auraient besoin. Il existe alors la possibilité de manipulation : si l’homme en vient à penser que les dieux ont besoin de lui, il peut alors en tirer profit.

Dans la Bible, il fallait purifier la notion d’un univers existant pour le culte. On a effectué cette purification en faisant référence au sabbat, qui résume à lui seul la Tora, la loi d’Israël. Le culte a ainsi un aspect moral. Il faut ajouter que la Tora exprime l’histoire d’Israël avec Dieu : l’alliance, qui n’est elle-même que l’expression de l’amour de Dieu, de « son Oui à l’homme, créé afin d’aimer et de recevoir l’Amour »[14]. Nous pouvons alors conclure que Dieu a créé l’univers afin de déployer une histoire d’amour avec l’humanité, pour que l’amour puisse exister en dehors de lui-même. Plus encore : il a créé le monde pour se faire homme, « pour répandre son amour, pour nous le donner et nous inviter à répondre par l’amour »[15].

Le jour du sabbat, l’homme, dans la liberté du culte, prend part à la liberté de Dieu, à son repos et à sa paix. Célébrer le sabbat signifie célébrer l’alliance, revenir à la source et éliminer les souillures que notre activité a entraînées avec elle[16]. Cela signifie se mettre en marche vers le monde nouveau où il n’y aura ni esclaves ni maîtres, mais seulement de libres enfants de Dieu.

Du jour du sabbat hebdomadaire, cette notion s’élargit à l’année sabbatique, tous les sept ans, durant laquelle peuvent se reposer les hommes et la terre (Lv 25, 1-7), et à l’année du jubilé, toutes les sept fois sept ans, lorsqu’on remet toutes les dettes, et que toutes les ventes et tous les achats sont annulés (Lv 25, 8-17.23-55)[17]. Les champs et les maisons aliénés sont restitués à leurs propriétaires originels. Une motivation religieuse est invoquée pour cette mesure : la terre ne peut pas être vendue de façon absolue puisqu’elle appartient à Dieu. De même, les débiteurs en défaut et les esclaves israélites sont libérés,

puisqu'ils sont les serviteurs de Dieu qui les a faits sortir d'Égypte. La terre est reçue de nouveau des mains créatrices de Dieu et toute chose est régénérée[18].

L'Exil fut un réel traumatisme pour Israël, au cours duquel le peuple se demandait pourquoi Dieu les avait punis d'une telle manière, en leur enlevant la terre, le Temple et le culte. Les péchés du peuple, quoique nombreux, ne semblaient pas fournir une motivation suffisante pour une punition si démesurée. La motivation véritable était plus profonde, et nous la trouvons à la fin du Deuxième livre des Chroniques :

Puis Nabuchodonosor déporta à Babylone le reste échappé à l'épée ; ils durent le servir ainsi que ses fils jusqu'à l'établissement du royaume perse, accomplissant ainsi ce que Yahvé avait dit par la bouche de Jérémie : « Jusqu'à ce que le pays ait acquitté ses sabbats, il chômera durant tous les jours de la désolation, jusqu'à ce que soixante-dix ans soient révolus »[19].

Selon Joseph Ratzinger, « l'homme a refusé le repos, le délassement qui venaient de Dieu, l'adoration avec sa paix et sa liberté, et […] il a ainsi fini par se soumettre à l'agir »[20]. L'homme avait refusé le cycle de liberté et de délassement, que Dieu avait donné. Par ce refus, il s'est éloigné de sa condition d'image de Dieu : il a ainsi foulé le monde aux pieds. Voilà pourquoi il fallait l'arracher à l'obstinée sujétion à son propre travail. Dieu devait recommencer pour que l'homme devînt de nouveau le sien. Tout cela nous indique une vérité profonde : l'adoration de Dieu, sa liberté, et son repos doivent venir en premier lieu. Seulement ainsi l'homme peut véritablement vivre[21].

Dans *L'Esprit de la liturgie*, Joseph Ratzinger développe ces idées, en soulignant le lien intime qui existe entre l'adoration, la loi et l'éthique. En se référant à l'Exode d'Égypte, il explique que cet événement avait un double objet : atteindre la Terre promise et offrir le culte véritable à Dieu. De fait, la terre est donnée « pour devenir un lieu où adorer le Vrai Dieu »[22]. La terre, considérée en elle-même, est un bien indéterminé ; elle ne devient un bien véritable que lorsqu'elle devient le lieu où Dieu règne, c'est-à-dire, lorsqu'elle devient le lieu où l'on fait la volonté de Dieu et où l'on développe la forme juste de l'existence humaine.

Au Sinaï, Israël est parvenu à la connaissance du genre de sacrifice que Dieu désire. Dieu établit une alliance avec Israël qui se fonde sur le Décalogue et précise les actions du culte qu'Israël doit accomplir. Israël doit adorer Dieu au moyen de formes rituelles ou liturgiques determinées et, plus important encore, en vivant la volonté de Dieu. La vie même de l'homme devient culte véritable

quand il vit de façon juste, mais la vie ne devient vie réelle que lorsqu'elle reçoit sa forme du regard porté vers Dieu. La liturgie existe pour communiquer cette vision et pour donner la vie de sorte que Dieu soit glorifié.

En outre, Israël a reçu des instructions concernant le culte et une règle qui embrasse toute la vie. C'est seulement ainsi qu'il pouvait devenir un peuple. Dans l'alliance du Sinaï, le culte, la loi et l'éthique s'entrelacent de façon inséparable. Quand l'Église s'est ouverte aux Gentils, un certain assouplissement était inévitable, Il permit une grande diversité de formes juridiques et politiques. Il en résulta à l'époque moderne une sécularisation totale de la loi et l'exclusion de toute considération de Dieu dans sa formulation positive[23]. Toutefois, sans fondement moral, la loi tend à devenir injustice. Lorsque la loi et la morale n'ont pas une perspective orientée en direction de Dieu, elles dégradent l'homme parce qu'elles le dérobent à sa mesure et de à capacité la plus élevée. Cette libération apparente « le soumet à la dictature de la majorité au pouvoir, aux critères humains changeants, qui finissent inévitablement par lui faire violence »[24]. Sans Dieu, l'homme est rabaissé. C'est pourquoi on ne peut pas totalement séparer le culte et la loi : « Dieu a droit à une réponse de l'homme, à l'homme lui-même, et là où disparaît complètement ce droit de Dieu, l'ordre de la loi parmi les hommes se dissout, puisqu'il manque la pierre d'angle pour tenir ensemble toute la structure »[25].

Ce qui a eu lieu au Sinaï a donné un sens à la prise de possession de la terre de la part d'Israël. Grâce à cet événement, Israël reçoit sa « terre intérieure » (*das innere Land*). Il est « constitué en tant que peuple par l'alliance et la loi divine qu'elle contient »[26]. Ceci, et seulement ceci, fait de la terre un véritable don. Le Sinaï continue à être présent dans la Terre promise. Lorsqu'on perd la réalité du Sinaï, on perd aussi intérieurement la réalité de la Terre, jusqu'à ce que le peuple soit poussé à l'exil (comme l'auteur des Chroniques l'a entrevu en II Ch 36). La simple possession de la terre ne suffit pas à garantir la liberté. Lorsque la perte de la loi devient totale, elle peut conduire à la perte de la terre ellemême. Le fondement de l'existence sur la Terre promise, de la vie en communauté et de la liberté, doit être l'adhésion inébranlable à la loi de Dieu, qui organise les affaires de l'homme comme des réalités qui viennent de Dieu et qui doivent revenir à lui.

Le culte, au sens plénier, va au-delà de la liturgie. Il embrasse l'ordre de l'existence humaine tout entière. L'homme offre le vrai culte à Dieu quand il se reconnaît créature faite pour la gloire de Dieu et vit en regardant vers Lui. La loi et l'éthique ne s'accordent pas, à moins d'être ancrées dans le centre liturgique et de se laisser inspirer par lui : la loi est essentielle pour la vie en communauté et

pour la liberté, tandis que le culte, qui est la manière juste de se rapporter à Dieu, est fondamental pour la loi et pour la manière juste de vivre dans le monde. L’adoration, dit Joseph Ratzinger, permet à l’homme « de participer déjà à la façon d’exister du ciel, du monde de Dieu, et laisse descendre la lumière du monde divin dans le nôtre »[27]. Il anticipe une vie plus parfaite et donne à la vie présente sa juste mesure. Une vie sans une telle anticipation serait creuse et vide. L’homme ne peut pas inventer un tel culte. La vraie liturgie implique que Dieu réponde. Elle révèle de quelle manière nous pouvons lui rendre un culte : elle nécessite un rapport vrai avec un Autre qui se révèle à nous et donne à notre existence une nouvelle direction, une relation plus juste avec Dieu.

Ce juste rapport est fondé d’abord sur le fait que l’homme est créé par Dieu. Selon le récit de Genèse 2, l’homme est formé à partir de la poussière du sol. Ce langage symbolique contient une vérité qui est à la fois une humiliation et une consolation : une humiliation, puisque l’homme n’est pas Dieu mais une créature limitée, destinée à la mort comme tous les autres vivants ; une consolation, parce que le récit de la Genèse enseigne que l’homme n’a pas été constitué par des puissances démoniaques mais formé de la bonne terre de Dieu[28]. Puisque tous les hommes sont formés de la même matière, le genre humain est un. Il n’y a pas d’espèces d’homme fondamentalement différentes. Ceci établit le fondement du refus chrétien du racisme sous toutes ses formes. Plus encore, l’homme a été fait parce que Dieu a soufflé dans ses narines lui communicant ainsi le souffle de la vie (*cf.* Gn 2, 7). Le premier récit de la Création le dit d’une manière plus profonde : l’homme est créé à l’image et à la ressemblance de Dieu (*cf.* Gn 1, 26-27). Il s’ensuit que chaque homme a un rapport direct avec Dieu : Dieu le connaît, l’aime et le veut pour lui-même. L’existence humaine est sous la protection de Dieu puisque chaque homme porte en lui le souffle de Dieu et qu’il est créé à l’image de Dieu.

Sa condition d’image signifie donc que l’homme est capable d’avoir un rapport immédiat à Dieu, de le prier. Le Christ est le second Adam, l’ultime Adam, et l’image de Dieu au sens plénier (*cf.* 1 Co 15, 44-48 ; Col 1, 15). Cela veut dire que c’est seulement dans le Christ qu’apparaît la réponse complète à la question : qu’est-ce que l’homme[29] ? L’homme devient complètement lui-même en se mettant en rapport avec le Christ, en mourant avec lui pour ressusciter avec lui. Par conséquent, nous devons toujours voir en chaque homme « celui avec lequel je partagerai un jour la joie de Dieu […] avec lequel je suis appelé à devenir membre du Corps du Christ, avec lequel je m’assiérai un jour à la table d’Abraham, d’Isaac et de Jacob, à la table de Jésus-Christ, afin d’être son frère et, avec lui, frère du Christ et enfant de Dieu »[30]. En tout cela, nous découvrons

la raison la plus profonde de l'inviolabilité de la dignité humaine.

Quand l'homme n'est plus perçu ainsi, il finit par être considéré de façon purement utilitaire, et sa dignité court le risque d'être écrasée par la barbarie qui en résulte. Il s'agit ici du grand danger de notre époque technologique moderne. Là où la raison est cantonnée dans ce qui peut être corroboré par l'expérimentation ou le calcul, l'éthique et le sacré ne comptent plus. Lorsque cela se produit, tout ce qui est scientifiquement possible paraît légitime, et l'individu court le grand danger d'être écrasé. L'homme n'est pas Dieu, mais une créature. Il dépend de Dieu et il est destiné à entrer en communion de vie éternelle avec lui. La reconnaissance de cette vérité est d'une importance capitale afin de protéger la dignité humaine et de définir un cadre au progrès technologique[31]. Le fait que l'homme dépende de Dieu ne l'avilit nullement, car cette dépendance est en réalité une forme d'amour. L'amour, comme nous l'avons vu précédemment, dit essentiellement : « Je veux que tu sois ». L'amour est donc créateur ; il constitue le moi comme moi, et le libère. L'amour de Dieu transforme la dépendance en liberté : nous pouvons l'accepter librement comme le fondement de l'existence humaine authentique, ou bien le refuser, et par conséquent nous détruire[32].

Le fait d'être une créature influe sur l'action de l'homme dans le monde. La Création met en œuvre une histoire d'amour et de liberté. Ceci comporte toutefois un risque : « Domaine de l'amour, il est par le fait même domaine où joue la liberté, où menace le danger du mal »[33]. L'homme est créé libre, ce qui implique qu'il est capable de pécher. Au cœur du péché est le refus d'accepter sa condition de créature, et les critères et les limites que cela suppose. Là se trouve la signification profonde de la tentation et du péché des premiers parents en Genèse 3. La première tentation est de douter de l'alliance de Dieu et du contexte dans lequel il faut la vivre, à savoir, la communauté de foi, la prière et les commandements[34]. Il est facile de croire ou de faire croire aux autres que l'alliance n'est pas un don, mais un diktat qui empêche l'homme d'obtenir ce qui est le plus précieux dans la vie et lui dérobe sa liberté. Lorsque l'homme met l'alliance en doute et se libère des limites imposées par sa condition de créature, le bien et le moral disparaissent. Il commence ainsi à croire qu'il lui est permis de faire tout ce que lui est possible de faire. Cette opposition à la vérité, comme l'enseigne l'histoire, conduit à l'aveuglement, à l'autodestruction, aux pires horreurs dont l'homme est capable :

L'homme qui considère la dépendance vis-à-vis de l'amour suprême comme un esclavage, et qui entend nier sa vérité, sa condition de créature, ne devient pas

libre, mais détruit et la vérité et l'amour. Il ne se transforme pas en Dieu – il ne le peut pas – mais en une caricature, en un pseudo-Dieu, en un esclave de son pouvoir, qui le détruit[35].

Dans sa négation de la vérité et de l'amour, le péché est l'ennemi de la joie, puisqu'il ne peut pas y avoir de joie qui ne soit pas fondée sur la vérité et l'amour. Le pécheur semble être dans une condition privée d'espérance : son refus de la vérité est autodestructeur et conduit au désespoir. Le péché détruit les rapports fondamentaux de l'homme avec Dieu et les autres. De plus, il altère et endommage le monde. Puisque le système des relations humaines a été endommagé dès le commencement, chacun « naît dans un monde caractérisé par le désordre des relations »[36]. Ceci est la vérité fondamentale qui sous-tend la doctrine du péché originel. À cause de lui, il est clair que l'homme ne peut pas se sauver tout seul : « nous ne pourrons être rachetés, c'est-à-dire devenir libres et vrais, que si nous cessons de vouloir être des dieux, si nous renonçons à l'illusion de l'autonomie, de l'autarcie »[37]. Notre salut exige la guérison des relations. Puisque le dérèglement des relations a eu lieu au niveau de notre condition de créature, nous ne pouvons être sauvés que par le Créateur lui-même : « C'est seulement ce qui est aimé qui est racheté, et seul l'amour de Dieu peut purifier l'amour humain dévoyé et restaurer le système de relations aliéné dans son fondement »[38].

Jésus-Christ, le Fils divin qui s'incarne, entre dans cette situation et assume les limites qui dérivent de notre condition de créature pour nous guérir, nous rétablir. Son message fondamental de salut, la « Bonne Nouvelle », est exprimé de façon synthétique au début de l'Évangile selon saint Marc : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : convertissez-vous (*metanoeite*) et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). Pour être sauvés, nous devons nous reconnaître pécheurs, faire pénitence, devenir un autre homme[39].

Jésus est le nouvel Adam, l'ultime Adam, qui revient sur les pas d'Adam. Il est la véritable image de Dieu (Ph 2, 6). Dans son cas, la similitude vient du fait qu'il est le Fils et donc totalement relation. Il ne se cramponne pas à son autorité mais devient complètement dépendant, comme un esclave (Ph 2, 6- 7). En prenant la route de l'amour plutôt que celle de la puissance, « il peut descendre jusqu'au mensonge d'Adam, jusqu'à la mort, et là, ériger la Vérité, donner la Vie »[40]. Ainsi, par le Christ, nouvel Adam, la vie humaine prend un nouveau départ. Le Fils, qui est par nature relation et « être en relation », restaure les relations. Ses bras étendus sur la Croix nous invitent à entrer dans la vraie relation. De l'arbre de vie qu'est la Croix ne vient pas la parole de la tentation,

mais celle de l'obéissance et de l'amour sauveur. L'obéissance de Jésus, qui est la mesure de la condition de créature, est le contexte de notre liberté. La dépendance à l'égard de Dieu, impliquée par notre condition de créature, n'est pas imposée mais conditionne la vraie liberté et la vraie joie.

---

1 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (Paris, Fayard, 1986), p. 22. Sur la question de la relation de la Création et de l'évolution, avec mention particulière des théories de Jacques Monod, voir *Ibid.*, p. 57-65.

2 – *Ibid.*, p. 24.

3 – Pour une brève présentation, voir les articles « Création », dans *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. Xavier Léon-Dufour (Paris, Cerf, 1970), col. 222-230, et « Création », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, 3e édition (Turnhout, Brepols, 2002), p. 317-320.

4 – Contre la tendance à lire les textes de l'Écriture sainte de manière isolée, Joseph Ratzinger insiste ici sur l'unité de l'Écriture. Il explique que la christologie fournit le critère ultime pour une lecture chrétienne de l'Écriture : elle doit être lue comme une unité avec le Christ, comme orientée vers le Christ et par le Christ (voir Ratzinger, *Au commencement*, p. 25-28). Sur ce point, voir aussi *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 128-130.

5 – Pour une explication de cette idée, voir Ratzinger, *Au commencement*, p. 32-35.

6 – *Ibid.*, p. 28.

7 – *Ibid.*, p. 34 ; *cf.* Joseph Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), p. 176.

8 – Joseph Ratzinger, *Au commencement*, p. 28.

9 – *Ibid.*, p. 35.

10 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977), p. 33-45, surtout p. 34-35.

11 – Ratzinger, *Au commencement*, p. 28.

12 – *Ibid.*, p. 35.

13 – *Cf. Ibid.*, p. 61, 63-64.

14 – *Ibid.*, p. 39.

15 – *Ibid.*, p. 40.

16 – *Cf.* Ibid.

17 – Sur ces deux institutions, voir Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, tome 1 (Paris, Cerf, 1960), p. 264-270.

18 – *Cf.* Ratzinger, *Au commencement*, p. 41.

19 – 2 Ch 36, 20-21 ; *cf.* Jr 25, 8-13 ; 29, 10.

20 – Ratzinger, *Au commencement*, p. 42.

21 – *Cf. Ibid.*

22 – Joseph Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie* (Genève, Ad Solem, 2001), p. 16. Quelques paragraphes du premier chapitre de cette œuvre n'ont pas été traduits dans l'édition française. Pour la discussion qui suit, il faut se référer à la version allemande : *Der Geist der Liturgie : Eine Einführung* (Freiburg im Breisgau, Herder, 2000).

23 – *Cf.* Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, p. 15.

24 – *Ibid.*, p. 16.
25 – *Ibid.*
26 – *Ibid.*
27 – *Ibid.*, p. 18.
28 – *Cf.* Ratzinger, *Au commencement*, p. 50-51.
29 – *Cf. Ibid.*, p. 56-57, 64-65 ; aussi Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, n. 10.
30 – Ratzinger, *Au commencement*, p. 57.
31 – *Cf. Ibid.*, p. 51-55.
32 – *Cf.* Joseph Ratzinger, « Konsequenzen des Schöpfungsglaubens », dans son *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, 2e édition augmentée (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1996), p. 92-93.
33 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 97.
34 – *Cf.* Ratzinger, *Au commencement*, p. 75-76.
35 – *Ibid.*, p. 79.
36 – *Ibid.*, p. 82.
37 – *Ibid.*
38 – *Ibid.*, p. 83.
39 – *Cf. Ibid.*, p. 70.
40 – *Ibid.*, p. 85.

Chapitre VI
Jésus-Christ, porteur de la joie

Sous l'inspiration de la tradition qui lie la ville de Cologne aux reliques des Mages, la célébration des Journées mondiales de la jeunesse, en août 2005, avait pour thème principal : « Nous sommes venus l'adorer » (Mt 2, 2). Dans son discours d'ouverture aux jeunes, rassemblés sur les bords du Rhin, le pape Benoît XVI fit mention de la quête des Mages pour trouver l'enfant-roi des Juifs, une quête qu'il considérait comme emblématique de l'aspiration perpétuelle de l'homme cherchant une réponse capable de satisfaire les désirs les plus profonds de son cœur. Le corps frêle d'un enfant, qui contient Celui que le monde ne peut pas contenir était le but poursuivi par les Mages. Le Christ offre encore aujourd'hui la réponse aux questions du sens, du salut et du bonheur ultime que nous nous posons tous. En soulignant que Jésus-Christ seul donne la plénitude de la vie à l'humanité, le Saint-Père a encouragé les jeunes à s'engager au service du Christ : « La rencontre avec Jésus-Christ, » a-t-il dit, « vous permettra de goûter intérieurement la joie de sa présence vivante et vivifiante, pour en témoigner ensuite autour de vous »[1].

Plus tard, devant l'immense cathédrale gothique de Cologne, le Pape a poursuivi sa catéchèse christocentrique par une prière :

Que, par vous, les jeunes de votre âge, de toutes les parties de la terre, parviennent à reconnaître dans le Christ la réponse véritable à leurs attentes et qu'ils s'ouvrent pour l'accueillir, Lui, le Verbe incarné, mort et ressuscité, afin que Dieu soit parmi vous et nous donne la vérité, l'amour et la joie auxquels nous aspirons tous[2].

À la veillée et à la Messe de clôture, célébrées à Marienfeld, la conviction de Benoît XVI que Jésus-Christ apporte la vraie joie, a ressurgi dans toute sa force. La joie jaillit de la connaissance du vrai visage de Dieu et du sens ultime de la vie, que le Christ révèle. Elle découle du contact avec la bonté et l'amour de Dieu, que le Christ fait connaître, surtout à travers sa mort et sa résurrection. En adorant Dieu et en entrant dans son service, nous expérimentons la joie et le

bonheur véritables. Cette joie, comme le Pape a souligné, doit être partagée : « Qui a découvert le Christ se doit de conduire les autres vers Lui. On ne peut garder pour soi une grande joie. Il faut la transmettre »[3].

Aux célébrations de Cologne, Benoît XVI a révélé quelque chose de sa foi personnelle, de sa spiritualité : elle est profondément enracinée dans l'amitié avec le Christ[4]. Le mystère du Christ, son œuvre salvifique et notre vocation à entrer dans ce mystère sont au cœur de l'enseignement du Pontife. Cet élément central se retrouve dans les écrits théologiques et spirituels de Joseph Ratzinger, qui soulignent que l'indissolubilité entre la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ est la clé d'une compréhension équilibrée des mystères centraux de l'Incarnation du Christ et de son œuvre rédemptrice[5].

En faisant appel à la notion de personne comme relation et à la christologie paulinienne de l'ultime Adam, Joseph Ratzinger réalise une synthèse des deux approches fondamentales du mystère de Jésus-Christ, fondées respectivement sur l'Incarnation et sur la Croix. Il attire également l'attention sur l'importance de la prière du Christ comme base de la compréhension qu'avait l'Église primitive de son rapport de filiation avec le Père et de son œuvre salvifique. La manière dont le Christ priait éclaire aussi le sens du salut, de la liberté et de la libération. Par sa mort et sa résurrection, il accomplit notre salut. Tandis que la notion de satisfaction, proposée par saint Anselme, eut une grande influence dans la réflexion théologique de l'œuvre salvifique du Christ, Joseph Ratzinger préfère une théorie de représentation ou de substitution (*Stellvertretung*), qui, d'après lui, est plus proche des données bibliques. Il interprète le sens rédempteur de la mort de Jésus comme une remise amoureuse de lui-même au Père.

1. Approches du mystère de Jésus-Christ

Depuis les premiers temps du christianisme, deux approches du mystère de Jésus-Christ ont cohabité, l'une centrée sur l'Incarnation, l'autre sur la Croix. La première se concentre sur la personne de Jésus-Christ et s'articule autour du fait qu'ici un homme est Dieu et Dieu est homme. Selon cette approche, « cette rencontre intime de Dieu et de l'homme apparaît comme l'événement décisif, rédempteur, comme le véritable avenir de l'homme, vers lequel finalement toutes les lignes doivent converger »[6]. La deuxième se concentre sur l'événement de la Croix : elle explore son sens, en soulignant la victoire du Christ sur le péché et la mort, et cherche sa signification rédemptrice pour

l'homme.

Une juste compréhension du mystère du Christ, dans la mesure des possibilités de notre intelligence limitée, doit embrasser les deux approches. D'une part, une théologie de l'Incarnation, séparée de la théologie de la Croix, pourrait facilement se transformer en spéculation abstraite sur l'unité et la distinction des deux natures dans le Christ, qui éclairerait peu le sens ultime de l'être humain. De plus, même en soulignant davantage le lien entre l'identité ontologique du Christ et le mystère de l'existence humaine, il y aurait risque de ne pas prêter suffisamment attention à la réalité du péché. Ce qui produirait une théologie trop optimiste sur la progression de l'homme vers la syntonie avec Dieu. D'autre part, une théologie de la Croix séparée de la théologie de l'Incarnation pourrait déboucher sur une interprétation négative du monde et ne pas réussir à montrer comment l'être du Christ, avec tout ce qu'il révèle sur ce qu'est l'homme en vérité, éclaircit le sens de son œuvre salvifique. Dans ces deux approches, il y a des intuitions qu'on ne saurait écarter, mais il faut absolument tenir les deux approches en même temps afin qu'une puisse corriger et compléter l'autre, et qu'on puisse ainsi arriver à une meilleure compréhension de l'ensemble[7].

Une compréhension adéquate du mystère du Christ exige qu'on prête l'attention nécessaire à l'unité entre sa personne et son œuvre salvifique. Joseph Ratzinger articule ceci au moyen de la catégorie de relation :

> […] l'*être* du Christ (théologie de l'incarnation) est actualité, dépassement de soi, […] il est l'exode de la sortie de soi ; il n'est pas un être figé en lui-même, il est l'acte d'être envoyé, d'être Fils et de servir. Inversement, cet agir n'est pas seulement agir, mais être, il atteint jusqu'aux profondeurs de l'être, et coïncide avec lui. Cet être est exode, transformation. Mais alors une christologie de l'incarnation et de l'être bien comprise devra déboucher ici sur une théologie de la croix et se confondre avec elle ; à l'inverse, une théologie de la croix qui veut déployer toutes ses dimensions, devra devenir christologie du Fils et de l'être[8].

L'approche du mystère du Christ développée par Joseph Ratzinger est largement influencée par sa conception de la personne en termes de relation (être « à partir de » et être « pour »), et par la doctrine de saint Paul pour qui le Christ est le « nouvel Adam » (1 Co 15, 45). Dans cette perspective, l'homme exemplaire révèle ce qu'est en vérité l'énigme de la personne humaine, portant ainsi l'idée de l'homme à son accomplissement et indiquant clairement la direction vers laquelle il tend au final[9]. Joseph Ratzinger renvoie à l'idée que

l'homme ne se trouve qu'en se quittant – développée dans la discussion sur la Trinité – pour affirmer :

> […] c'est précisément comme homme exemplaire, comme l'homme type, que [le Christ] transcende la limite de l'humain. C'est par là seulement qu'il est l'homme vraiment exemplaire. Car l'homme est en lui-même dans la mesure où il est auprès de l'autre. Il ne se trouve qu'en se quittant ; il ne se trouve lui-même que par l'autre, en étant auprès de l'autre[10].

L'homme n'est pas ordonné à un être quelconque, qui peut le conduire à sa perte. Il est ordonné à l'*Autre,* à celui qui est véritablement Autre, c'est-à-dire, à Dieu :

> Il est par conséquent tout à fait lui-même, quand il cesse de se tenir en lui-même, de se replier sur lui-même, de s'affirmer lui-même, quand il est pure ouverture à Dieu. Autrement dit : l'homme se trouve en se dépassant. Or Jésus est l'homme qui s'est totalement dépassé, et par là s'est vraiment trouvé[11].

Jésus-Christ est pleinement homme, il est en effet la plénitude de ce que signifie être humain. C'est l'ouverture au Tout, à l'Infini, qui fait l'homme : « L'homme est homme par le fait qu'il tend infiniment au-delà de lui-même. Il est par conséquent d'autant plus homme qu'il est moins replié sur lui-même, moins "limité" (*beschränkt*) »[12]. Jésus est donc l'homme par excellence, l'homme véritable : il entre en contact avec l'Infini. Il est un avec lui.

Pour cela, l'existence du Christ concerne tous les hommes, d'où l'importance de la théologie du nouvel Adam. « Adam » est un nom « collectif », dont la Bible se sert pour exprimer l'unité de toute la réalité « homme ». En appelant le Christ « Adam », saint Paul signifie qu'il est destiné à rassembler en lui-même toute la réalité « Adam ». Son existence doit attirer à elle toute l'humanité (*cf.* Jn 12, 32), dans l'unité du « Corps » du Christ[13].

Pour saint Jean, la Croix du Christ doit réunir l'humanité dispersée. La Croix est un processus d'ouverture. Les individus séparés qui existent seulement pour eux-mêmes, comme des monades, sont attirés dans l'étreinte des mains ouvertes et étendues du Christ. C'est pourquoi le Christ, en tant qu'homme à venir, n'est pas l'homme pour soi mais essentiellement l'homme pour les autres. L'homme à venir, il l'est précisément en tant qu'ouvert à tous. Pour progresser de façon authentique, il faut laisser derrière nous l'homme du passé, l'homme qui n'existe que pour lui-même. La compréhension qu'a Joseph Ratzinger de la personne comme relation se manifeste très clairement ici : « l'avenir de l'homme », dit-il,

« est dans "l’être pour" (*Sein-für*) ». Il est donc clair que la filiation du Christ et la doctrine des trois Personnes en Dieu doivent se comprendre en termes d’« existence dynamique et "actuelle", qui est essentiellement ouverture dans le mouvement entre le "à partir de" et le "pour" »[14].

Le Christ est l’homme totalement ouvert, en qui les cloisons de l’existence sont démolies. Il est tout entier « passage » ou « Pâques », comme saint Jean le dépeint dans la scène de son côté transpercé, d’où jaillissent du sang et de l’eau (Jn 19, 34). Cette scène est le point culminant non seulement du récit de la Croix mais de toute l’histoire de Jésus. Son côté transpercé, son existence est toute ouverte : « c’est maintenant qu’il est entièrement "pour", c’est maintenant qu’il n’est véritablement plus un isolé, mais "Adam" du côté duquel est tirée Eve, une nouvelle humanité »[15]. L’eau et le sang indiquent les sacrements fondamentaux du christianisme, le Baptême et l’Eucharistie, et à travers eux l’Église, comme signe de la communauté nouvelle des hommes. L’homme qui existe pour les autres, qui leur donne accès à un nouveau commencement, est l’homme sacrifié. L’avenir de l’homme est attaché à la Croix. Sa Rédemption, c’est la Croix. Le salut de l’homme, sa possibilité de se trouver, suppose qu’il laisse abattre les murs de son existence, en regardant celui qui a été transpercé (*cf.* Jn 19, 37), et en le suivant.

Le christianisme, qui, dans la doctrine de la Création, reconnaît le primat du Logos – considérant la raison créatrice comme principe et commencement – voit également dans le Logos le but, l’avenir, Celui qui doit venir. Il n’est donc pas seulement un regard rétrospectif sur le passé. Il n’est pas non plus seulement une perspective sur l’éternité, il est aussi et surtout un regard en avant, dans l’espérance. Ce n’est pas une forme d’utopie, puisque l’objet de l’espérance n’est pas le produit de l’homme. Cette espérance est véritable en raison (1) du passage déjà accompli dans le passé ; (2) du présent de l’éternel qui unifie le temps divisé ; (3) du regard vers Celui qui doit venir, en qui Dieu et le monde entreront en contact. La foi s’avance vers Celui qui doit venir, mais, dans le Christ, le visage de l’avenir s’est déjà révélé : « ce sera l’homme qui peut embrasser toute l’humanité parce qu’il s’est livré et qu’il a livré l’humanité à Dieu »[16].

2. La prière de Jésus

Pour mieux comprendre ce que nous avons exposé jusqu’ici, il est désormais utile d’examiner comment s’est développée la foi de l’Église en la personne du

Christ, à partir de sa réflexion sur la relation du Christ avec Dieu et surtout sur la manière dont cette relation s'exprimait dans la prière[17]. Parmi la pléthore de titres qui lui furent appliqués dans les premiers temps (Prophète, Prêtre, Messie, Seigneur, etc.), le titre de Fils s'est révélé le plus satisfaisant, parce qu'il résume et interprète tous les autres[18]. Ce titre correspond strictement à ce qui est essentiel dans la figure historique de Jésus. Le témoignage de l'Évangile tout entier est unanime : ses paroles et ses actes dérivaient de sa communion intime avec le Père, communion exprimée dans sa prière fréquente et prolongée.

Saint Luc, montre comment les événements essentiels de l'activité de Jésus tels que l'appel des Douze par lequel l'Église fut constituée ou bien encore la Transfiguration, émanaient du noyau de sa personne : son dialogue avec le Père. La confession de foi de Pierre a lieu après que les disciples commencent à prendre part à la prière de Jésus : Pierre a été capable de saisir et d'exprimer qui est Jésus en le voyant prier (*cf.* Lc 9, 18-20). Luc montre que la confession de foi chrétienne « naît de la participation à la prière de Jésus, de ce que l'on est entraîné dans sa prière, de ce que l'on peut entrapercevoir cette prière » ; bref, l'Église « naît de la participation à la prière de Jésus »[19].

Entrer dans la prière de Jésus à travers notre propre prière est la condition nécessaire pour le connaître tel qu'il est dans sa relation intime au Père. Toute connaissance implique une certaine unité de celui qui connaît et de ce qui est connu, sans supprimer leur distinction. Il s'ensuit donc que, dans le cas de l'esprit et des personnes, la connaissance exige un certain degré de sympathie grâce à laquelle nous pénétrons, pour ainsi dire, dans la réalité intellectuelle ou la personne en question, nous nous unissons avec elle et devenons ainsi capables de la comprendre de l'intérieur. Comme nous ne pouvons entrer en philosophie qu'en philosophant, nous ne pouvons comprendre la religion qu'en y participant, surtout à travers l'acte religieux fondamental qu'est la prière. La prière chrétienne est un abandon de soi au moyen duquel nous entrons dans le Corps du Christ : il s'agit d'un acte d'amour. La relation à Dieu dans la prière, dans l'amour, est la condition préalable pour le comprendre. Quiconque prie, commence à voir. Prier et voir sont intimement liés, parce que, comme le dit Richard de Saint-Victor, « l'amour donne des yeux ». Tous les vrais progrès en connaissance théologique « ont leur origine dans le regard de l'amour et dans son acuité visuelle »[20].

La participation à la prière de Jésus nous permet de le voir comme le Fils. En effet, la christologie qui est contenue dans le titre de « Fils » est essentiellement une théologie de la prière, un condensé de l'expérience que les témoins ont faite de la personne de Jésus[21]. Cette relation filiale est exprimée ailleurs dans

l'Évangile. Jésus emploie le mot araméen « Abba » pour s'adresser au Père d'une manière plus intime et familière (Mc 14, 36). De plus, il se décrit luimême comme Fils, notamment dans l'Évangile selon saint Jean, où ce titre est lié à l'expression « Je suis », qui indique l'être divin du Christ[22]. Le titre de « Fils » « nous entraîne dans l'intimité de Jésus à laquelle seuls ses amis avaient accès »[23]. Ce titre exprime le fait que son existence est entièrement relative, qu'il n'est pas autre chose qu'un « être à partir de » et un « être pour » le Père. De ce point de vue, le titre de « Fils » recouvre les appellations qui le désignent comme « le Verbe » ou « l'Envoyé ». La christologie johannique du Fils souligne encore une fois l'identité de l'œuvre et de l'être du Christ : il ne se réserve absolument rien mais se livre entièrement dans son œuvre. Sa vie tout entière est service et, comme telle, filiation[24].

La participation à la prière du Christ a une autre conséquence : elle est le lieu de la vraie libération de l'homme. Parler du Christ signifie parler du salut, de la libération définitive de l'homme. Mais qu'est-ce que la liberté ? La liberté est nécessairement liée à la vérité, autrement elle n'est que fausseté, duperie et esclavage. Au fond, l'homme sait que pour être libre, il doit devenir comme Dieu. Tout le reste ne réussit pas à rassasier son désir. Mais comment cela doitil se réaliser ? Comme le récit de la chute dans la Genèse nous l'enseigne, l'homme est constamment assiégé par la tentation de devenir comme Dieu mais sans l'aide divine, en refusant Dieu et en essayant de se réaliser tout seul (*cf.* Gn 3, 5). Le problème de la libération humaine ne peut être résolu indépendamment de la question de la vérité de l'être de l'homme et, finalement, de la question de Dieu.

La discussion sur la prière du Christ concerne non seulement ce qu'il est, mais aussi l'homme, son être et sa liberté. En entrant dans cette prière, l'homme atteint sa propre vérité et devient lui-même vrai :

Là où il est question de la relation filiale de Jésus à son Père, la question de la liberté de l'homme et de sa libération est menée à son point névralgique, sans lequel tout le reste se perd dans le vide. Une libération de l'homme sans déification trompe l'homme et son désir qui vise l'illimité[25].

Dans ce contexte, nous comprenons comment les premiers conciles de l'Église éclairent non seulement la personne du Christ, mais aussi le sens de l'homme et de sa liberté. Le noyau de l'enseignement christologique de ces Conciles est l'affirmation : « Jésus est le vrai Fils de Dieu, de même nature que le Père et, de par l'Incarnation, également de même nature que nous »[26]. Cette

définition fournit une interprétation en langage technique de la vie et de la mort de Jésus, qui étaient constamment impregnées du dialogue du Fils avec le Père[27]. En 325, le premier Concile de Nicée a défini que le Fils est de même nature que le Père, et il s'est servi du néologisme *homoousios* pour souligner que le titre de « Fils » employé par le Nouveau Testament n'est pas à entendre de façon métaphorique, mais au plein sens réaliste et littéral du terme[28].

Contrastant avec l'insistance arienne sur l'altérité absolue de Dieu, cet enseignement est selon Joseph Ratzinger un réel motif de joie. Au lieu d'un Dieu trop grand pour s'intéresser au monde ou encore s'approcher de nous dans l'histoire, il indique que Dieu peut intervenir dans le monde – qu'il le fait du reste – et qu'il s'est vraiment fait homme en Jésus-Christ[29]. En Jésus, Dieu n'est plus caché. Il touche vraiment l'être humain et se laisse véritablement toucher par lui, en celui qui *est* son Fils. Ceci est la vérité dans laquelle nous pouvons vivre et mourir[30].

Dans sa discussion de la signification du troisième Concile de Constantinople (680-681), Joseph Ratzinger explique de quelle manière notre liberté se parfait au moyen de son insertion dans la prière du Christ[31]. Plus de deux siècles plus tôt, le Concile de Chalcédoine (451) avait cherché à répondre à l'hérésie monophysite d'Eutychès en confessant « un et le même Christ, Fils, Seigneur et Monogène en deux natures, reconnu sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation »[32]. La distinction entre les deux natures n'a pas été abolie par leur union. Au contraire, la propriété de chaque nature est sauvegardée en concourant en une seule personne (*prosōpon*) et une seule hypostase. La définition de Chalcédoine n'a pas reçu l'approbation universelle, et les discussions animées sur la personne et les natures du Christ se sont poursuivies après ce Concile sans rien perdre de leur intensité.

Au troisième Concile de Constantinople, une réflexion eut lieu qui considérait les implications de la formule chalcédonienne articulant la volonté et l'activité du Christ. Contre les positions monothélite et monoénergiste, selon lesquelles le Christ, bien qu'ayant une nature humaine et une nature divine, n'a pas de vraie volonté (*thelēma*) ou activité (*energeia*) humaines, le Concile a affirmé que l'unité de la Divinité et de l'humanité dans la personne du Christ n'implique nullement une quelconque amputation ni aucune réduction de sa nature humaine. Quand Dieu s'unit à l'homme, il ne le réduit pas mais l'amène pour la première fois à sa véritable plénitude.

Le Concile évite également le dualisme ou le parallélisme des deux natures qu'on avait toujours estimé nécessaires pour défendre la liberté humaine du Christ. L'assomption de la volonté humaine dans la volonté de Dieu ne la détruit

pas. En réalité, elle rend possible la liberté vraie. La volonté humaine du Christ n’est pas absorbée ou supprimée par la volonté divine mais lui est ordonnée. Elle devient ainsi, non par voie naturelle, mais par voie de liberté, avec la volonté divine, une seule et unique volonté. L’unité des deux volontés ne se réalise pas au niveau des natures, mais au niveau de la personne, qui est l’espace de la liberté. Il s’agit d’une forme d’unité créée par l’amour, qui est plus élevée et plus intérieure qu’une unité simplement naturelle.

Cette unité libre correspond à l’unité suprême, celle de La Trinité sainte. À cet égard, le Concile cite les paroles de Jésus : « Car je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté à moi, mais la volonté de Celui qui m’a envoyé » (Jn 6, 38). C’est le Logos divin qui parle ici. Il évoque la volonté humaine de l’homme Jésus de telle sorte qu’il l’appelle sa volonté, la volonté du Logos. En citant ce texte, le Concile veut manifester l’unité du sujet en Jésus-Christ : il n’y a pas deux « Je » en lui, mais un seul. Sa volonté humaine s’est complètement unie à la volonté du Logos pour devenir un pur acquiescement, un pur « Oui » à la volonté du Père.

Quelques années plus tôt, le grand moine et théologien, Maxime le Confesseur (580-662) avait élaboré la distinction centrale qui sous-tend l’enseignement du Concile[33]. Au niveau de la nature existe une volonté naturelle (*thelēma phusikon*). Il y a une volonté divine et une volonté humaine qui correspondent à la divinité et à l’humanité du Christ. Cependant, au niveau de la personne, il n’y a qu’une seule volonté (*thelēma gnōmikon*). Pour illustrer cette thèse, Maxime évoque la prière de Jésus dans le Jardin. Nous pouvons jeter, pour ainsi dire, une sorte de coup d’œil dans la vie intime du Verbe incarné en sa relation intime et unique au Père. Ses paroles, « Non ce que moi je veux, mais ce que toi tu veux » (Mc 14, 36), demeurent la mesure et le modèle de toute prière authentique. Sa volonté humaine se soumet et s’intègre à la volonté divine. Dans cette prière, nous voyons comment le « Je » se soumet complètement au « Tu » ; cela s’exprime dans le don de soi du « Je » au « Tu » et dans la désappropriation du « Je » en faveur du « Tu ». Telle est en effet l’essence même de celui qui est pure relation et pur acte. Là où le « Je » se donne au « Tu » de cette manière, la liberté se manifeste, parce que la « forme de Dieu » est accueillie[34].

Pour l’exprimer d’une autre manière, « le Logos s’abaisse au point d’assumer la volonté d’un homme comme la sienne et en s’adressant au Père avec le Moi de cet homme et en transformant ainsi le parler d’un homme en la Parole éternelle, en son « Oui, Père » plein de joie »[35]. En conférant ainsi son identité à cet homme, il le libère, le rachète, le transforme en Dieu. Nous pouvons de là mieux comprendre ce que signifie vraiment la phrase « Dieu s’est

fait homme » : « le Fils transforme l'angoisse d'un homme en son obéissance de Fils, le parler du serviteur en la Parole qui est le Fils »[36].

De cette façon, nous pouvons comprendre l'histoire de notre libération, de notre participation à la liberté du Fils. Dans l'unité des deux volontés, la transformation la plus importante que l'homme puisse connaître, la seule souhaitable, a eu lieu : sa divinisation. On peut donc qualifier la prière de celui qui entre dans la prière de Jésus de « laboratoire de la liberté »[37]. Ici, et nulle part ailleurs, a lieu la transformation profonde de l'homme qui seule peut faire que le monde devienne meilleur. C'est la seule voie qui permet à la conscience morale d'obtenir sa rectitude la plus profonde et sa force inébranlable. Ce n'est qu'à partir d'une telle conscience morale que peut surgir un ordre des choses humaines qui corresponde à la dignité humaine et finalement la protège[38].

La prière du Christ éclaire l'œuvre salvifique qu'il réalise sur la Croix. En cette prière, nous découvrons la clé qui permet de saisir le lien intime entre son action et ses souffrances. Bien que les récits des quatre évangélistes divergent sur les détails, ils concordent cependant lorsqu'il est question de l'essentiel : ils disent tous que Jésus est mort en priant. Il a donc fait de sa mort un acte de prière et d'adoration. Ses dernières paroles furent l'expression de sa confiance dans le Père, et son cri ne fut pas lancé vers n'importe qui mais vers le Père « avec qui il était, de par sa nature la plus intime, en dialogue constant »[39].

La mort du Christ nous ouvre le chemin de vie et sa résurrection est la cause de la joie la plus profonde. Dans *Le Dieu de Jésus-Christ* et de nouveau dans *Le Ressuscité*, Joseph Ratzinger réfléchit à la participation du Christ à l'expérience humaine de la mort[40]. Dans son cas, elle est très mystérieuse. D'une part, il est vraiment mort. La mort a mis fin à son existence humaine terrestre, provoquant la séparation de son âme et de son corps, selon l'ordre nécessaire à la nature. D'autre part, le corps et l'âme restaient unis à sa personne divine, et son corps fut préservé de la corruption[41]. Dans sa méditation sur la mort du Christ, Joseph Ratzinger souligne la solidarité du Christ avec tous les morts. Il se concentre surtout sur la signification de la séparation – provoquée par la mort – de l'âme du Christ de son corps.

Du point de vue biologique, être homme signifie nécessairement qu'on doit mourir. Dans ce sens, la mort est à la fois naturelle et nécessaire. Toutefois, l'homme a aussi une dimension spirituelle qui aspire à l'éternité et, de ce point de vue, mourir n'est pas naturel mais illogique, parce que cela signifie l'expulsion de la sphère de l'amour, la destruction d'une communication qui est désir d'éternité[42]. La contradiction propre à la mort de l'homme atteint son paroxysme en Jésus-Christ. En Celui qui réalise pleinement la communion et le

dialogue avec le Père, la solitude absolue de la mort est incompréhensible. Mais, pour achever le plan divin du salut, la mort a pour lui une nécessité spécifique. Son rapport spécial au Père était la raison même de l'incompréhension du peuple à son égard et, par conséquent, de sa solitude pendant sa vie terrestre. Sa mort est « l'ultime acte provenant de cette incompréhension, de ce rejet dans la zone du silence de celui qui est incompris »[43].

La mort est donc en même temps un événement biologique et spirituel. Tandis que la Personne divine du Fils, éternelle, maintient la relation au Père, la destruction du corps, l'instrument de la communication avec autrui, interrompt le dialogue du Christ (en tant qu'homme) avec son Père céleste :

> Quand l'instrument humain est détruit l'acte spirituel qui se fonde sur lui disparaît temporairement. Ce qui se trouve ici brisé va beaucoup plus loin que s'il s'agissait d'une quelconque mort humaine. Ce qui est interrompu, c'est le dialogue qui constitue en réalité l'axe même du monde[44].

Le début du Psaume 22 [21], « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », proféré par Jésus sur la Croix (Mt 27, 46 ; Mc 15, 34), nous fait percevoir quelque chose de la profondeur de ce processus. Cependant, son dialogue avec le Père qui, dans sa vie terrestre, le distingue comme ayant une relation unique au Père, ne se termine pas dans la mort mais anticipe sa résurrection des morts. Tandis que ce Psaume commence avec une description des souffrances atroces du juste, il conclut sur une note de confiance : le juste sera justifié et il chantera les louanges de Dieu dans l'assemblée liturgique.

La résurrection de Jésus-Christ, le juste par excellence, est la vérité centrale de la foi chrétienne. Sa victoire sur la mort est le fondement de notre joie. Sa prière confiante a été exaucée : Dieu le ressuscite pour une vie nouvelle, plaçant son existence humaine en sûreté à l'intérieur du dialogue trinitaire de l'amour éternel. Jésus est homme maintenant et il le reste pour toujours. Par lui, l'humanité reçoit d'entrer dans la nature même de Dieu et nous sommes donc, nous aussi, en Dieu. Dieu est ainsi le « totalement autre » et en même temps le « non-autre ». Jésus-Christ nous enseigne à appeler Dieu « Père » ; quand nous le faisons, nous le faisons avec le Christ et en Dieu même. Telle est l'espérance de l'homme, la joie chrétienne, l'Évangile : maintenant, et pour toujours, le Christ est homme. En lui, Dieu est vraiment devenu le non-autre. Ainsi l'homme ne peut plus être considéré comme absurde, il n'est pas privé de consolation et nous pouvons donc nous réjouir. Dieu nous aime à un point tel que son amour s'est fait et demeure chair. Une telle joie, insiste Joseph Ratzinger, devrait nous donner l'inspiration et la force pour communiquer l'amour de Dieu aux autres,

afin qu'eux aussi puissent jouir de la lumière qui nous a été manifestée et qui annonce le jour au milieu de la nuit du monde[45].

3. La mort et la résurrection de Jésus

On a avancé diverses théories pour expliquer le rôle de la mort du Christ dans l'accomplissement de notre salut[46]. Certaines ont une origine clairement biblique ; d'autres, bien qu'ayant un fondement biblique, n'ont été développées que par les réflexions théologiques postérieures. Comme aucune théorie ne rend compte de tous les aspects de ce mystère, le *Catéchisme de l'Église catholique*, dans la section qui traite de la mort du Christ, fait appel à plusieurs d'entre elles, tout en soulignant l'initiative de Dieu et la réponse amoureuse du Christ[47]. La mort du Christ est le sacrifice qui accomplit la Rédemption définitive de l'homme et le restaure dans la communion avec Dieu en le réconciliant avec Dieu par le sang de l'alliance qui a été versé pour la rémission des péchés (*cf.* Mt 26, 28 ; 1 Co 11, 25). Le *Catéchisme* souligne que le Christ a offert sa vie au Père librement et dans l'amour, en réparation de notre désobéissance. L'amour du Christ « jusqu'au bout » (Jn 13, 1) accorde à son sacrifice sa valeur rédemptrice, réparatrice et satisfactoire. Il a substitué son obéissance à notre désobéissance :

« Comme par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera constituée juste » (Rm 5, 19). Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui « offre sa vie en *sacrifice expiatoire* », « alors qu'il portait le péché des multitudes » « qu'il justifie en s'accablant lui-même de leurs fautes » (Is 53, 10-12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés[48].

Dans la théologie catholique traditionnelle, la théorie de la satisfaction, proposée par saint Anselme, influença beaucoup les tentatives d'explication de la nécessité de la mort en croix de Jésus pour notre salut. Selon cette théorie, seul le Christ, étant à la fois Dieu et homme, pouvait accomplir le geste de satisfaction infinie qui est nécessaire pour réparer l'offense infinie faite à Dieu par le péché de l'homme, et rétablir de cette manière l'ordre de la justice qui avait été lésé[49]. Joseph Ratzinger reconnaît les mérites de cette théorie, surtout en cela qu'elle souligne que nous ne vivons pas seulement de Dieu mais les uns

des autres et, finalement, de Celui qui a vécu pour tous. Il craint toutefois que ce « système juridique humano-divin » ne déforme les perspectives et ne risque de présenter Dieu sous un jour inquiétant[50].

Sans exclure d'autres approches, les préférences de Joseph Ratzinger vont à la théorie de la représentation ou de la substitution (*Stellvertretung*), selon laquelle le Christ se met à notre place et fait l'offrande définitive de l'amour à Dieu, que l'homme tout seul est incapable de faire[51]. Cette explication ne doit pas être isolée de tout ce qui a déjà été dit sur l'unité de la personne et de l'œuvre du Christ. Il est Celui dont l'existence tout entière est d'être pour les autres, le nouvel Adam qui unit toute l'humanité en lui-même et la conduit vers le Père. De plus, la liberté créée se réalise complètement quand elle est assumée dans celle du Christ et accueille le salut qu'il offre.

Joseph Ratzinger soutient que la Bible, en réalité, ne présente pas la Croix comme conséquence d'un droit bafoué, mais comme l'expression d'un amour radical qui se donne complètement, d'une vie qui est tout entière pour les autres[52]. Dans les religions non-chrétiennes, l'expiation signifie habituellement le rétablissement des rapports avec Dieu, lorsque ceux-là ont été troublés, au moyen d'actions conciliatoires ou expiatoires que l'homme offre à Dieu. Dans le Nouveau Testament, les choses se présentent de façon plutôt inverse : ce n'est pas l'homme qui s'approche de Dieu pour lui apporter une offrande compensatrice, c'est Dieu qui vient à l'homme pour la lui donner. La justice de Dieu est grâce : par « l'initiative de la puissance de son amour », c'est lui qui « rétablit le droit lésé, en justifiant l'homme injuste par sa miséricorde créatrice, en revivifiant celui qui était mort »[53]. La Croix est donc en premier lieu un mouvement du haut vers le bas. Elle n'est pas à interpréter comme l'œuvre de réconciliation que l'humanité offre au Dieu courroucé, mais « l'expression de l'amour insensé de Dieu qui se livre, qui s'abaisse pour sauver l'homme »[54]. Le culte chrétien est donc l'accueil reconnaissant de l'action salvifique de Dieu, qui se présente dans l'Eucharistie ou « action de grâces ». Nous ne glorifions pas Dieu en lui donnant quelque chose du nôtre mais en acceptant ses dons, le reconnaissant ainsi comme l'unique Seigneur.

En outre, le Nouveau Testament permet une interprétation ascendante du sacrifice du Christ. Les disciples qui commencèrent par s'indigner de la mort honteuse du Christ, arrivèrent lentement à sa compréhension, en relisant les Écritures à la lumière de l'événement du Christ. Dans les différents actes rituels de la religion d'Israël, ils découvrirent des images permettant d'expliquer ce qui arriva. L'exemple le plus abouti, se trouve dans l'épître aux Hébreux, où la mort de Jésus en Croix est mise en relation avec le rite et la théologie de la fête juive

de la réconciliation. Elle y est présentée comme la véritable célébration cosmique de la réconciliation. Le sacrifice de boucs et de taureaux est finalement inutile, puisque Dieu ne veut pas ce genre de sacrifice mais l'homme lui-même. La seule adoration véritable ne peut être que le « oui » inconditionnel que l'homme adresse à Dieu. Tout appartient à Dieu, mais l'homme a la liberté de dire « oui » ou « non », d'aimer ou de refuser. Le « oui » de l'homme, par lequel il se rend à Dieu, ne peut pas être remplacé ou représenté par le sang de boucs et de taureaux (*cf.* He 8, 1-10, 18).

Puisque tout le culte antérieur au christianisme reposait sur l'idée de substitution, de représentation, et cherchait à remplacer ce qui est irremplaçable, la venue du Christ le rend vain, comme l'Épître aux Hébreux l'affirme de façon si décisive. Elle présente le Christ comme l'unique vrai prêtre. Sa mort, qui semblait n'être que l'exécution profane d'un criminel, est en réalité l'unique liturgie de l'histoire du monde : la liturgie cosmique, qui a eu lieu non pas dans le Temple matériel mais publiquement, à la face du monde. Passant par le voile de la mort, le Christ est entré dans le vrai Temple, devant la face de Dieu lui-même ; il ne lui offre pas le sang des animaux mais sa propre personne (He 9, 11 *ss.*). L'Épître aux Hébreux affirme que Jésus a accompli cette réconciliation par son sang (9, 12) ; celui-ci ne doit pas être entendu comme un don matériel, il n'est que l'expression concrète d'un amour qui va « jusqu'au bout » (Jn 13, 1). Le geste d'un amour qui donne tout, voilà ce qui seul constitue la véritable réconciliation du monde[55].

Le culte chrétien ne consiste donc pas dans l'offrande des choses, ni dans leur destruction. Il consiste plutôt,

> […] dans l'absolu de l'amour, tel que seul pouvait l'offrir celui en qui l'amour même de Dieu était devenu amour humain ; il consiste dans la forme nouvelle de représentation (*Stellvertretung*) incluse dans cet amour : à savoir que le Christ nous a aimé pour nous, et que nous nous laissons saisir par lui[56].

Dans le culte chrétien, nous sommes invités à accepter le don de l'amour de Jésus-Christ qui s'est engagé pour nous, et à nous laisser réunir dans cet amour, pour devenir avec le Christ et en lui de vrais adorateurs. Le culte chrétien possède donc une « structure d'exode », puisqu'il comporte l'abandon de soi dans un mouvement vers Dieu et le prochain, accompli fondamentalement dans le Christ, à travers une participation au culte de Celui « qui est tout entier exode, dépassement de soi dans l'amour »[57]. Cela veut dire que le culte chrétien prend la forme de la Croix, puisqu'il implique le déchirement et la mort à soi-même. Cependant, cet aspect de la souffrance est secondaire. Le principe constitutif du

sacrifice chrétien est l'amour. L'aspect de destruction n'appartient au sacrifice chrétien que parce qu'au sein d'un monde marqué par l'égoïsme et la mort, l'amour prend la forme d'une force qui brise, ouvre, crucifie et déchire.

Par conséquent, le Christ est étendu sur la Croix, depuis l'intimité avec Dieu jusqu'à l'enfer de se sentir complètement abandonné de Dieu. « Celui qui a distendu son existence au point d'être à la fois plongé en Dieu et plongé dans l'abîme de la créature abandonnée de Dieu, se trouve nécessairement écartelé, il est réellement « crucifié » »[58]. Cet écartèlement est la réalisation extrême de l'amour « jusqu'au bout » (Jn 13, 1) et l'expression concrète de l'ouverture immense créée par l'amour.

Ce qui compte dans la Croix ce n'est pas l'accumulation de douleurs et de souffrances intenses expérimentées par le Christ, mais l'amour qui ne connaît pas de limites, l'amour qui met l'homme abandonné de Dieu en rapport avec Dieu. Dans son amour, Jésus a réuni les deux extrémités du monde (*cf.* Ep 2, 13 ss). La Croix, révèle qui est Dieu : il est le Dieu d'amour disposé à assumer la chair humaine, à descendre dans l'abîme de la souffrance et de la mort pour réconcilier l'homme avec lui. Il révèle également qui est l'homme : il est le pécheur contesté par l'homme juste et qui le refuse comme un reproche (*cf.* Sg 2, 12), il est le menteur qui ne supporte pas la vérité. Cependant, Dieu descend dans cet abîme de la faillite humaine et se manifeste comme l'abîme encore bien plus insondable de l'amour divin, qui juge l'homme en le sauvant.

L'œuvre salvifique du Christ parvient à son accomplissement dans la résurrection des morts. Dans *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Joseph Ratzinger aborde la question de la foi en la résurrection en se servant d'une approche anthropologique, prenant le phénomène de l'amour comme point de départ. D'autres théologiens abordent la résurrection en faisant appel à la liberté humaine, qui tend essentiellement vers l'absolu et s'accomplit dans l'éternité (par exemple, Karl Rahner), à la tendance de l'homme à espérer au-delà de la mort (par exemple, Wolfhart Pannenberg), ou bien à son espérance d'une justice ultime (par exemple, Jürgen Moltmann). Comme toutes ces approches, celle de Joseph Ratzinger, arrive à la conclusion que la question du sens de l'existence humaine ne trouve pas de réponse à l'intérieur de sa propre histoire, mais seulement dans l'eschatologie[59]. Joseph Ratzinger ouvre ses réflexions sur la résurrection du Christ en évoquant l'aspiration de l'amour vers l'infini et l'indestructibilité, qui est si bien exprimée par le Cantique des Cantiques : « L'amour est plus fort que la mort » (8, 6). Mais l'amour humain ne peut pas satisfaire son propre appel d'infini, puisqu'il fait partie du monde de la mort, avec sa solitude et sa puissance de destruction. Dans ce contexte, le message de

la résurrection du Christ a une pertinence spéciale, parce que la résurrection « est le triomphe de l'amour sur la mort »[60].

L'homme ne subsiste pas éternellement. Il cherche, de différentes manières, à subsister dans un autre : dans sa descendance ou en imprimant une trace dans la mémoire des futures générations. Une telle forme d'immortalité n'est que l'ombre de l'existence. Mais l'aspiration de l'homme vise en réalité quelque chose de plus grand : Dieu seul pourrait fournir un véritable appui, en assumant l'homme en luimême, en son propre être. L'amour est le fondement de l'immortalité et Jésus, Celui qui aime tous les hommes, a rendu possible l'immortalité pour tous. Pour cette raison, *sa* résurrection est *notre* vie. La résurrection du Christ montre que l'amour est plus fort que la mort, et s'il est ressuscité, nous aussi nous le sommes (*cf.* 1 Co 15, 16 ss). Notre propre amour, abandonné à lui-même, ne suffit pas pour vaincre la mort. Seul l'amour du Christ, qui coïncide avec la puissance d'amour et de vie de Dieu, peut fonder notre immortalité.

La vie nouvelle du Christ, du Ressuscité, est qualitativement supérieure à celle qu'il menait avant la mort. Il est ressuscité à la vie définitive, qui n'est plus soumise aux mêmes lois chimiques ou biologiques, ni donc à la possibilité de la mort. Il y a ici un élément de mystère, puisque le Ressuscité n'a pas été vu par tout le monde, et ceux qui l'ont vu n'ont pas toujours réussi à le reconnaître. Là seulement où il ouvre les yeux et les cœurs, « il devient possible de reconnaître, au milieu de notre monde de mort, le visage de l'amour éternel qui triomphe de la mort et dans cet amour, le monde nouveau, autre, le monde de celui qui vient »[61].

La foi en la résurrection du Christ doit nous remplir de joie, parce qu'elle nous enseigne que le ciel n'est pas complètement fermé au-dessus de la terre. Si nous saisissons le message de Pâques, alors, petit à petit, un rayon de la lumière de Dieu, accompagné de la joie pascale, pénètre dans notre vie :

Alors la joie se lève en nous, cette joie sans laquelle nous attendons en vain ; et chacun de ceux en qui pénètre un peu de cette joie peut, à sa manière, être un entrebâillement à travers lequel le ciel regarde la terre et vient à elle. C'est alors que ce que prévoit l'Apocalypse de Saint Jean peut se réaliser : toute créature, dans le ciel, et sur la terre, et sous la terre, et dans la mer, l'univers entier se trouve empli de la joie de celui qui a été livré (Ap 5, 13). Dans la mesure où nous comprenons cela, la parole de Jésus s'accomplit, la parole de celui qui nous quitte et qui, en nous quittant, revient à nouveau : votre tristesse se changera en joie (Jn 16, 20). Et comme Sara, les hommes emplis de la foi pascale peuvent dire : « Dieu m'a donné de quoi rire. Tous ceux qui l'apprendront me souriront »

(Gn 21, 6)[62].

La foi en la résurrection du Christ est une profession de foi en l'existence réelle de Dieu, une profession de foi à son « oui » inconditionnel à sa Création, à sa puissance sur toutes les choses – y compris la matière – à son amour qui remporte la victoire sur la mort et donne la vie nouvelle. La puissance de Dieu est véritablement espérance et joie : voilà le contenu libérateur de la Révélation pascale. Au milieu d'un monde sur lequel plane l'ombre menaçante de la mort, c'est ce qui nous autorise à chanter joyeusement l'Alléluia pascal[63].

---

1 – Benoît XVI, Discours pendant la cérémonie d'accueil des jeunes, 18 août 2005.

2 – Benoît XVI, Discours devant la cathédrale de Cologne, 18 août 2005.

3 – Benoît XVI, Homélie à la Messe de clôture des Journées mondiales de la jeunesse, 21 août 2005.

4 – Sur ce thème, voir Philippe Raguis, « Une foi profondément enracinée dans le Christ », dans *Kephas* 17 (2006) : 35-44.

5 – Joseph Ratzinger a beaucoup écrit dans le domaine de la christologie. Entre autres, il faut signaler les titres suivants : *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977) ; *Le Ressuscité : Retraite au Vatican en présence de S.S. Jean-Paul II* (Paris, Desclée de Brouwer, 1986) ; *Chemins vers Jésus* (Paris, Parole et Silence, 2004) ; *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005) ; « *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé* ». *Contributions à une christologie spirituelle* (Paris, Salvator, 2006) ; *Jésus de Nazareth : Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration* (Paris, Flammarion, 2007).

6 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 154.

7 – *Cf. Ibid.*, p. 154-156.

8 – *Ibid.*, p. 155.

9 – *Cf. Ibid.*, p. 158 ; voir aussi Joseph Ratzinger, « Zum Personverständnis in der Theologie », dans son *Dogma und Verkündigung*, 4e édition (Donauwörth, Erich Wewel Verlag, 2006), p. 217-219.

10 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 158-159.

11 – *Ibid.*, p. 159.

12 – *Ibid.*

13 – *Cf. Ibid.*, p. 160.

14 – *Ibid.*, p. 163.

15 – *Ibid.*, p. 164.

16 – *Ibid.*, p. 165.

17 – Sur ce thème, voir surtout Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 150-154 ; Ratzinger, « *Ils regarderont* », p. 15-54 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 87-101. La relation immédiate de Jésus à son Père, qui est le vrai centre de sa personnalité, est également essentielle pour l'argumentation de *Jésus de Nazareth*.

18 – *Cf.* Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 19-20.

19 – *Ibid.*, p. 22-23 ; *cf. Ibid.*, p. 29-32 ; Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, p. 318-319.

20 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 32.

21 – *Cf.* Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 94 ; sur ce qui suit, voir également Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, p. 368-373.

22 – Sur ce thème, voir Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 149-154, 193.

23 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 26.

24 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 151-152.

25 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 41 ; *cf.* Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 97.

26 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 37-38.

27 – *Cf. Ibid.*, p. 38 ; aussi Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 94-95.

28 – *Cf.* Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 42 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 98 ; Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, p. 348.

29 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 91-92.

30 – *Cf.* Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 42-43 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 98.

31 – Sur ce thème, voir Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 43-49.

32 – Concile de Chalcédoine, Symbole de foi : DS 302 ; pour la traduction, voir Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome 1, « *De l'âge apostolique au Concile de Chalcédoine* » (451), nouvelle édition revue et corrigée (Paris, Cerf, 2003), p. 1007.

33 – Sur ce thème, voir François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ : La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur* (Paris, Beauchesne, 1979).

34 – *Cf.* Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 47-48 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 100-101.

35 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 48.

36 – *Ibid.*

37 – *Ibid.*, p. 49.

38 – La conscience morale est un thème central des écrits de Joseph Ratzinger. Pour une présentation de sa doctrine sur la conscience morale, voir surtout D. Vincent Twomey, *Pope Benedict XVI : The Conscience of Our Age* (San Francisco, Ignatius Press, 2007) ; pour une discussion plus succincte, voir D. Vincent Twomey, « La conscience chez le Pape Benoît XVI », dans *Kephas* 17 (2006) : 89-100.

39 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 28 : *cf.* Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 115-124.

40 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 85-87 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 122-124. Sur la théologie de la mort, voir Joseph Ratzinger, *La Mort et l'au-delà : Court traité de l'espérance chrétienne*, nouvelle édition remise à jour et augmentée (Paris, Fayard, 1994), p. 77-110.

41 – *Cf. Catéchisme de l'Église catholique*, n. 624-630.

42 – *Cf.* Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 122.

43 – *Ibid.*

44 – *Ibid.*, p. 123.

45 – *Cf. Ibid.*, p. 123-124.

46 – Pour une discussion de ces théories, voir Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, 2 tomes (Paris, Desclée, 1988, 1991), surtout tome 1.

47 – *Cf. Catéchisme de l'Église catholique*, n. 599-617.

48 – *Ibid.*, n. 615. Sur la réparation et la satisfaction, voir Concile de Trente, Décret sur la Justification, c. 7 : DS 1529.

49 – Pour une brève présentation de cette théorie, voir Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 156-158.

50 – *Ibid.*, p. 157-158 ; *cf. Ibid.*, p. 197.

51 – *Cf.* Joseph Ratzinger, « Stellvertretung », dans *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, éd. Heinrich Fries, tome 2 (Munich, Kösel, 1963), p. 566-575 ; Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 197-207.

52 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 197.

53 – *Ibid.*, p. 198.

54 – *Ibid.*

55 – *Cf. Ibid.*, p. 201-202.

56 – *Ibid.*, p. 202.

57 – *Ibid.*, p. 203.

58 – *Ibid.*, p. 204.

59 – Sur ces approches, voir Walter Kasper, *Jésus le Christ* (Paris : Cerf, 1976), p. 206-207.

60 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 214. Pour un examen des récits bibliques de la résurrection de Jésus, voir Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 96-107 ; Ratzinger, *Le Ressuscité*, p. 124-132.

61 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 218-219.

62 – Ratzinger, *« Ils regarderont »*, p. 138-139.

63 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 106-107.

Chapitre VII
L’Esprit de la joie éternelle

Tandis qu’une bonne partie de la production théologique de Joseph Ratzinger est consacrée à Jésus-Christ, ses écrits sur l’Esprit Saint sont moins nombreux[1]. Ceci est probablement lié au fait que la troisième Personne de la sainte Trinité ne se rend pas visible et ne parle jamais d’elle-même. L’Esprit Saint demeure mystérieux. C’est pourquoi, comme le suggère Joseph Ratzinger, il y a toujours un risque de réduire la discussion théologique sur l’Esprit Saint à des élucubrations personnelles, qui n’ont rien à voir avec la réalité[2].

L’Esprit Saint, pourtant, ne reste pas loin de nous dans le mystère de la divinité ineffable. Le don de l’Esprit est essentiel pour une existence chrétienne authentique et joyeuse. Promis aux Apôtres à la Cène et répandu sur le monde après la mort et la résurrection du Christ, l’Esprit Saint satisfait le désir fondamental de vie et de bonheur véritables :

La soif ultime de l’homme crie vers l’Esprit Saint. Lui, et lui seul, est, dans les profondeurs, l’eau fraîche sans laquelle il n’y a pas de vie. Dans l’image de l’eau qui abreuve et transforme un désert, de la source qui vient à la rencontre de l’homme comme une promesse mystérieuse, le mystère de l’Esprit devient visible d’une manière indicible. Dans la soif de l’homme et dans le rafraîchissement par l’eau s’esquisse cette soif infinie, plus radicale, qui ne saurait être étanchée par aucune autre eau[3].

Pour cette raison, il existe dans le cœur de l’homme une nostalgie secrète de l’Esprit. Cette nostalgie se manifeste dans la prière chrétienne, qui gravite autour de la demande fondamentale du don de Dieu, qui n’est rien d’autre que Dieu lui-même. À cet égard, saint Augustin interprète la prière « Donne-nous aujourd’hui notre pain de ce jour » comme étant un appel à l’Esprit Saint[4].

Nous pouvons arriver à une certaine compréhension de l’Esprit Saint en le considérant dans sa relation au Fils, à l’Église et à l’existence chrétienne. Cette division, comme nous le verrons, n’est pas hermétique : la mission du Christ

continue dans l'Église par la puissance de l'Esprit Saint et une vie chrétienne remplie du Saint-Esprit est nécessairement ecclésiale. L'Esprit que le Christ a soufflé sur les Apôtres fait naître continuellement l'amour et la joie dans le cœur de l'homme, édifie la communion de l'Église et nous conduit à la plénitude de la vérité.

1. Le Fils et l'Esprit

En raison de la nature mystérieuse de l'Esprit Saint, l'homme peut facilement se tromper alors qu'il se met à sa recherche. Comme en témoigne l'histoire de l'Église, nombre de doctrines erronées et mouvements radicaux ont vu le jour en raison de la difficulté que les fidèles éprouvent alors qu'ils cherchent à connaître l'Esprit, du manque d'attention portée à la relation entre l'Esprit Saint et les deux autres Personnes de la Sainte-Trinité. Dans ce contexte, Joseph Ratzinger se réfère explicitement aux hérésies manichéiste et montaniste, ainsi qu'au mouvement spirituel suscité par l'abbé cistercien calabrais Joachim de Flore (c. 1130-1202) qu'il avait étudié de façon détaillée à l'occasion de ses recherches en vue de son *Habilitationsschrift* sur la théologie de l'histoire de saint Bonaventure[5]. Joachim était bien conscient des insuffisances de l'Église de son époque. Il en était arrivé à la conclusion que l'Église, telle qu'il la connaissait, ne pouvait pas être la forme définitive de l'Église de Dieu sur terre. Il devait y avoir une nouvelle intervention de Dieu dans l'histoire avant le retour du Christ afin d'établir une Église dans laquelle tous vivraient en esprit et en vérité. Cette croyance l'a amené à formuler la célèbre doctrine des trois périodes de l'histoire du monde, modelée sur la compréhension trinitaire de Dieu. Après le règne du Père dans l'Ancien Testament et celui du Fils dans l'Église hiérarchique, il y aura un nouveau règne de l'Esprit Saint, un règne de liberté et de paix universelle, qui devra se produire, croyait-il, vers l'an 1260.

L'abbé de l'abbaye de Saint-Jean-des-Fleurs soutenait qu'on pourrait prendre des mesures pratiques pour accélérer la venue de la nouvelle ère et à cette fin il a établi une communauté monastique nouvelle, qui devrait en être l'anticipation. Il parlait de l'« Évangile éternel » (*cf.* Ap 14, 6), l'Évangile de l'Esprit, qui, pour lui, n'est pas un Évangile différent de celui de Jésus-Christ. L'action de l'Esprit Saint devrait plutôt consister en ce que le premier Évangile, le Sermon sur la montagne, soit enfin totalement réalisé. L'Évangile pris à la lettre constituerait le nouveau christianisme tout à fait spirituel.

La doctrine de l'abbé Joachim fut une inspiration importante pour nombre

des premiers franciscains, qui voyaient en elle une préfiguration prophétique de saint François. Mais elle a aussi causé des divisions tandis que des groupes – surtout en Italie – s'emparaient de la vision originelle et cherchaient à établir un nouvel ordre politique. La pensée de l'abbé Joachim a traversé l'histoire dans des formes de plus en plus dégradées. Par le moyen de versions sécularisées et politisées de cette pensée on peut suivre son développement jusqu'à l'expression « Troisième Reich » employée par Adolf Hitler mais aussi jusqu'à la notion marxiste d'avance triomphale de l'homme vers la réalisation d'un salut s'établissant définitivement à l'intérieur de l'histoire.

Saint François d'Assise a, cependant, montré ce que doit être un vrai christianisme « spirituel » : il s'agit de vivre en totale fidélité à la parole de Dieu, sans distinguo ni fauxfuyants. À la différence de certains de ses successeurs, il était capable de discerner dans sa propre vie ce qui venait vraiment de l'Esprit de ce qui provenait d'autres sources. Comme l'exemple de saint François le démontre, l'Esprit Saint habite dans la Parole, il n'est pas dans une fuite devant la Parole : la Parole est le lieu de l'Esprit et Jésus est la source de l'Esprit. Plus nous nous approchons de Jésus, donc, plus nous nous approchons de l'Esprit Saint et plus il pénètre en nous. Le lien qui existe entre Jésus et l'Esprit Saint montre que l'Église ne peut être une sorte d'utopie qui existe indépendamment du Fils ou au-dessus de lui.

On ne peut pas connaître l'Esprit si on le sépare du Fils : on ne peut le connaître qu'en s'immergeant dans le Fils. Saint Jean a exprimé cela. Dans son récit de la première apparition de Jésus Ressuscité aux Onze, l'Esprit est le souffle du Fils et nous le recevons en nous approchant du Fils pour nous laisser insuffler par lui (*cf.* Jn 20, 19-23). Développant cette doctrine johannique, saint Irénée de Lyon enseigne que l'Esprit Saint dirige et guide l'homme d'une manière à peine perceptible vers le Fils et par le Fils au Père.

Selon les Pères de l'Église, le nom « Saint-Esprit » n'est pas l'expression d'une spécificité de la troisième Personne. Il désigne au contraire ce qui est commun à Dieu. Les trois Personnes sont esprit et saintes. Toutefois, comme saint Augustin le soutient dans sa réflexion sur les noms de l'Esprit Saint, c'est justement là qu'apparaît ce qui est « propre » à la troisième Personne[6]. L'Esprit est ce qui est commun : sa qualité propre est d'être l'unité du Père et du Fils, l'unité en personne. Le Père et le Fils sont un dans la mesure où ils vont au-delà d'eux-mêmes. Ils sont un dans la troisième Personne, dans la fécondité du don.

Certes, ces affirmations ne pourront jamais être autre chose que des tentatives pour nous d'approcher du mystère divin. Nous ne pouvons reconnaître l'Esprit que dans et par ses effets. L'Écriture sainte ne décrit jamais l'Esprit en luimême. Elle ne parle que de la manière par laquelle il vient à nous et se

différencie d'autres esprits. Du témoignage de l'Écriture, nous apprenons que nous ne pouvons pas spécifier l'Esprit Saint comme on spécifie une chose quelconque[7]. Faisant référence à Jean 14, 22-31, Joseph Ratzinger explique que seul peut voir l'Esprit celui qui le porte en lui. L'Esprit Saint demeure dans la parole de Jésus. On n'obtient pas cette parole seulement par des discours, mais par la constance et par la vie. L'Esprit Saint, qui est la vie du Verbe, de la Parole, vit donc dans la parole vécue.

À cet égard, l'Église primitive, prenant comme point de départ Éphésiens 4, 8 (« C'est pourquoi l'on dit : *Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes* »), prêtait une attention particulière au Psaume 68 [67] et l'interprétait comme un hymne sur l'ascension du Christ et sur l'envoi de l'Esprit Saint[8]. Pour les Pères de l'Église, l'ascension de Moïse au Sinaï est une image de la Pentecôte. Moïse s'est élevé non seulement extérieurement, mais aussi intérieurement, en s'exposant à la solitude avec Dieu. Grâce à cette expérience, il a pu apporter aux hommes l'esprit, sous la forme d'une parole qui puisse guider. Le don de l'Esprit est le fruit de son ascension et de sa solitude. Ce n'est que l'ombre et la préfiguration de ce qui aura lieu dans le Nouveau Testament. Jésus a vraiment introduit la nature humaine, notre chair, dans le face à face avec Dieu. Il l'a élevée à travers les nuées de la mort jusque devant le visage de Dieu. C'est dans cette ascension qu'est venu l'Esprit Saint : la diffusion de l'Esprit est le fruit de la victoire du Christ, de son amour manifesté sur la Croix.

Tout cela nous permet de dire quelque chose du mystère intime de Dieu, bien qu'en balbutiant. Le Père et le Fils sont un même mouvement de don pur de l'un à l'autre, d'offrande pure. Dans ce mouvement, ils sont féconds et leur fécondité est leur unité, leur communion totale, sans que leur personnalité leur soit retirée ou qu'ils se dissolvent l'un dans l'autre. Joseph Ratzinger invoque l'analogie de l'amour humain, en observant que « pour nous les hommes, l'offrande, le don de soi signifient toujours aussi la croix »[9]. Il ne peut pas y avoir d'amour humain authentique sans la souffrance, car l'amour «inclut toujours une part d'abnégation. Il comportera toujours des renoncements et de la souffrance en raison de la différence des tempéraments et des situations dramatiques »[10]. En appliquant cette analogie à Dieu, qui est amour, il conclut que « le mystère trinitaire se traduit dans le monde en un mystère de la croix : là se trouve la fécondité d'où procède l'Esprit Saint »[11].

Saint Jean fait bien comprendre que l'Esprit Saint n'habite pas à côté de la Parole mais en elle. Il désigne le « souvenir » comme l'activité propre de l'Esprit dans l'histoire. L'Esprit ne parle pas de lui-même mais de ce qui appartient au

Christ[12]. Il se reconnaît à sa fidélité à la Parole une seule fois prononcée. Jean a construit sa christologie parallèlement à sa théologie de l'Esprit Saint : l'enseignement du Christ n'est pas le sien mais appartient à celui qui l'a envoyé (*cf.* Jn 7, 16). Cette forme d'existence, qui est complètement exempte d'intérêt personnel, qui est pour autrui, l'accrédite auprès du monde. Inversement, l'Antéchrist se reconnaît à ce qu'il parle seulement en son propre nom. L'Esprit se révèle Esprit trinitaire parce qu'il n'apparaît pas comme un être séparé et séparable, mais qu'il « disparaît » dans le Père et le Fils. Contre les prétentions de la gnose de posséder une connaissance secrète, saint Jean, dans sa doctrine de l'Esprit Saint, souligne qu'il ne peut pas y avoir une nouvelle révélation qui se distingue de celle qui a déjà été donnée par le Verbe.

Dans ce contexte, saint Jean attire notre attention sur la dimension ecclésiale de la foi. Dans l'Église, on n'énonce pas sa propre parole mais on « disparaît » derrière le « oui » ecclésial. Tout le quatrième Évangile ne se veut rien d'autre qu'une mobilisation du souvenir et c'est pourquoi il est appelé l'Évangile de l'Esprit Saint. Il est fécond, nouveau et profond, précisément dans la mesure où il n'invente pas un nouveau système. Il ne fait que rappeler. La nature de l'Esprit Saint, unité du Père et du Fils, est l'oubli de soi engagé dans l'acte de rappeler. En ceci consiste le véritable renouveau. L'Église pneumatique n'est rien d'autre que l'Église fondée par le Christ mais qui, en se rappelant, pénètre plus en profondeur dans la parole et devient plus riche et plus vivante.

Joseph Ratzinger trouve la confirmation de cette doctrine johannique dans les épîtres de saint Paul[13]. Dans la communauté de Corinthe, saint Paul se voit confronté à une situation de joie presque enfantine devant les dons de l'Esprit, mais une joie dont l'authenticité pose problème. Pour surmonter l'esprit de rivalité et de superficialité devenu évident dans la communauté, il rappelle aux Corinthiens qu'un seul don est nécessaire : l'amour (*cf.* 1 Co 13). Sans lui, tout le reste est vain. L'amour, cependant, se traduit par l'unité, qui s'oppose à toute mentalité sectaire. Il se manifeste dans l'édification de la communauté et en supportant l'autre. C'est l'Esprit Saint qui construit. Là où il y a de l'amertume, de la jalousie, de l'hostilité, l'Esprit n'est pas présent. Une connaissance dépourvue d'amour ne vient pas de lui. Cet enseignement paulinien est semblable à la doctrine johannique, selon laquelle l'amour se manifeste dans la présence constante de l'Esprit.

Ailleurs, en faisant appel à la doctrine de saint Augustin telle qu'on la trouve dans le *De Trinitate*, Joseph Ratzinger explique que l'action fondamentale de l'Esprit Saint, qui est amour, est d'unir et d'attirer dans l'unité qui demeure :

L'amour se prouve dans la constance. On ne peut pas en juger en un moment

et sur un seul moment, mais justement dans le fait qu'il demeure, qu'il fait cesser l'instabilité et porte en lui l'éternité – voilà ce qui présente […] la connexion entre l'amour et la vérité : l'amour au sens plénier ne peut être que là où il y a constance, là où il y a permanence. Puisqu'il a quelque chose à voir avec la permanence, il ne peut pas se produire n'importe où, mais seulement là où il y a l'éternité[14].

Ceci indique qu'il ne faut pas chercher l'Esprit dans la discontinuité, dans ce qui est toujours imprévisible. Il habite plutôt dans ce qui « demeure », dans la constance d'une fidélité créatrice. La marque de l'Esprit, pour ainsi dire, est de « rappeler » (Jn 14, 26) et d'unir.

On peut aussi relever un autre point d'accord entre saint Jean et saint Paul. Jean appelle l'Esprit « Paraclet », ce qui signifie : avocat, aide, défenseur, consolateur. L'Esprit est le « oui » de Dieu à l'homme, comme le Christ l'est. Le pendant à cet enseignement chez Paul, c'est l'intensité de l'accent porté sur la joie. Comme le dit Joseph Ratzinger, l'Esprit Saint est l'Esprit de joie, l'Esprit de l'Évangile (*cf.* Ga 5, 22). La joie est un signe de la présence de l'Esprit Saint et donc de la grâce : là où manquent la joie et l'humour, l'Esprit n'est pas présent. Qui est serein du fond du cœur, qui a souffert sans perdre la joie, n'est pas loin du Dieu de l'Évangile, de l'Esprit de Dieu, qui est l'Esprit de la joie éternelle[15].

2. L'Esprit et l'Église

Comme l'explique le *Catéchisme de l'Église catholique,* l'Esprit qui « a parlé par les prophètes » nous fait connaître le Verbe de Dieu, mais ne se dit pas lui-même[16]. Nous ne le connaissons que lorsqu'il nous révèle le Verbe et nous dispose à l'accueillir dans la foi. À la Cène, Jésus a promis le don de l'Esprit Saint qui conduirait les Apôtres et leurs successeurs vers la plénitude de la vérité.

L'Église est le lieu où l'on vient à la connaissance de l'Esprit Saint : dans les Écritures qu'il a inspirées, dans la sainte Tradition, dans le Magistère qu'il assiste, dans la liturgie où il nous met en communion avec le Christ, dans la prière, où il intercède pour nous, dans les charismes et les ministères par lesquels l'Église est édifiée, dans les signes de vie apostolique et missionnaire et dans le témoignage des saints « où il manifeste sa sainteté et continue l'œuvre du salut »[17].

Dans son commentaire du Symbole des Apôtres, Joseph Ratzinger fait remarquer que la partie finale ne renvoie pas en premier lieu à l'Esprit Saint en tant que troisième Personne de la Trinité mais en tant que don de Dieu à l'histoire du monde dans la communauté de ceux qui croient au Christ[18]. La référence au Dieu trinitaire n'est certes pas exclue : après tout, les symboles sont issus de la triple question posée au Baptême concernant la foi au Père, au Fils et au Saint Esprit, une question qui elle-même repose sur la formule baptismale attestée chez saint Matthieu (28, 19).

Le Symbole ne parle donc pas de la vie intérieure de Dieu, mais du Dieu « tourné vers les hommes » et de l'Esprit Saint « en tant que puissance, grâce à laquelle le Seigneur exalté demeure présent au milieu de l'histoire du monde, comme principe d'une histoire nouvelle et d'un monde nouveau »[19]. En observant, dans certains milieux, une tendance à opposer la christologie et la pneumatologie, surtout en ce qui concerne la conception de l'Église, Joseph Ratzinger souligne qu'on ne saurait bien comprendre l'Esprit Saint sans le Christ, ni le Christ sans l'Esprit Saint. Quoique le Christ et l'Esprit Saint ne soient pas la même personne, on peut affirmer en toute vérité que la présence continue du Christ est due au fait qu'« il nous a précédés dans l'ordre vital de l'Esprit Saint et se communique par lui et en lui »[20]. De cette façon, Joseph Ratzinger attire l'attention sur le lien entre le Christ, l'Esprit Saint et l'Église. Pour comprendre l'Église, il faut se référer non seulement au Christ mais aussi à l'Esprit Saint. Cette double référence comporte des conséquences importantes pour une ecclésiologie renouvelée :

[…] la doctrine sur l'Église doit trouver son point de départ dans la doctrine sur le Saint-Esprit et ses dons. Et le but de cette ecclésiologie, c'est une doctrine de l'histoire de Dieu avec les hommes, une doctrine de la fonction de l'histoire du Christ pour l'humanité en son entier. Par là se dégage en même temps la direction dans laquelle la christologie doit se développer : il ne s'agit pas d'en faire une doctrine de l'enracinement de Dieu dans le monde, en interprétant l'Église de façon trop terrestre à partir de l'humanité de Jésus. Le Christ demeure présent par l'Esprit Saint avec son « ouverture », son immensité, sa liberté qui, sans exclure aucunement la forme institutionnelle, en limitent la prétention et ne lui permettent pas de s'assimiler aux institutions terrestres[21].

Les autres affirmations qui concluent le Symbole ne veulent être que des développements de la confession de foi fondamentale en l'Esprit Saint. La foi en la communion des saints et en la rémission des péchés est conséquence de l'acte

de foi antérieur qui porte sur la manière dont l'Esprit Saint agit dans l'histoire.

La communion des saints (*communio sanctorum*) est en premier lieu la communauté eucharistique, qui unit les églises répandues à travers le monde en une seule Église, unie par le corps du Seigneur. À l'origine, le mot « *sanctorum* » ne s'appliquait pas à des personnes (les « *sancti* ») mais aux dons sacrés (les « *sancta* »), la réalité sainte donnée à l'Église dans la célébration eucharistique pour être le véritable lien d'unité. L'Église n'est pas définie par ses fonctions et son organisation mais en termes de sacrement, par son culte eucharistique. Conséquemment à cette manière de comprendre l'Église, on a très vite étendu la notion de *communio sanctorum* aux personnes qui sont unies à Dieu et entre elles par l'Eucharistie. De cette façon, on ne comprenait plus l'Église seulement comme l'unité autour de la table eucharistique, mais aussi comme communauté de tous ceux qui sont unis entre eux par l'Eucharistie. Ce concept prit bientôt une ampleur cosmique : la communion des saints déborde les frontières de la mort pour embrasser tous ceux qui ont reçu l'unique Esprit et sa force vivifiante.

Quant à la « rémission des péchés », elle vise l'autre sacrement qui fonde l'appartenance à l'Église : le Baptême. À partir de là, le regard s'est porté ensuite sur le sacrement de Pénitence. On ne peut pas devenir chrétien par naissance mais uniquement par re-naissance : l'homme doit abandonner l'attitude satisfaite consistant à se laisser simplement vivre ; il doit se convertir, retourner son existence. Dans ce sens, le Baptême, point de départ d'une conversion de toute la vie, reste le signe fondamental de l'existence chrétienne. Tout cela devient possible grâce à l'œuvre intérieure de l'Esprit Saint.

Dans son article « L'Esprit Saint comme *communio* », Joseph Ratzinger fait appel à la christologie pneumatique de saint Paul et aux discours d'adieu du Quatrième Évangile, pour conclure que la nouvelle présence du Christ dans l'Esprit est nécessaire aux sacrements et à l'action du Seigneur au travers d'eux. En ce sens, nous pourrions affirmer que l'Esprit Saint fait le lien entre le Christ et l'Église, puisque c'est lui qui assure l'efficacité continuelle de la présence salvifique du Christ dans l'Église et dans ses sacrements. L'Esprit demeure dans l'Église, il la sanctifie continuellement par les sacrements, la guide vers une compréhension plus profonde de la parole qui lui a été confiée et assure que l'amour continue d'animer l'action de l'Église[22].

L'Église est donc le champ d'action de l'Esprit Saint dans le monde. Le Symbole des Apôtres considère le mystère de l'Église à partir des deux pôles du Baptême (et de la Pénitence) et de l'Eucharistie. Ce point de vue amène à développer une conception théocentrique de l'Église, fondée sur l'action de l'Esprit Saint qui opère la conversion et l'unification de ceux qui lui

appartiennent. Le pardon conduit à la communion et la communion eucharistique conduit à la communion des convertis « qui mangent l'unique et même pain, pour devenir « un seul corps » (1 Co 10, 17), « un seul homme nouveau » (*cf.* Ep 2, 15) »[23].

De même, Joseph Ratzinger souligne que, non seulement les différents charismes et mouvements spirituels qui surgissent de temps en temps dans la vie de l'Église, mais aussi le ministère spirituel ou sacerdotal (*geistliches Amt*) que la Tradition a fixé dans la notion de « succession apostolique », sont essentiellement liés à l'action perpétuelle de l'Esprit Saint dans l'Église[24]. Par conséquent, bien que des tensions puissent surgir, il ne saurait y avoir de conflit définitif et inconciliable entre eux. La succession apostolique ne rend pas ceux qui la détiennent pour ainsi dire indépendants de l'Esprit Saint. Elle dépend plutôt du sacrement de l'ordre, ce qui signifie que le ministère n'est pas laissé à notre disposition, mais qu'il doit toujours être redonné par l'Esprit. Par le don de l'Esprit, le Seigneur s'est réservé l'institution et le renouveau continuel du ministère sacerdotal. Ici, se manifeste la connexion de l'« une fois » des origines du ministère sacerdotal dans l'œuvre du Christ et du « toujours » du sacrement, la présence des origines historiques opérée par l'Esprit dans toutes les époques de l'Église. L'activité de l'Esprit Saint est toujours intimement liée à l'œuvre du Christ, aux actions de Dieu dans l'histoire. En même temps, le Saint-Esprit rend possible la présence, maintenant et pour l'éternité, de ce qui a eu lieu une fois pour toutes (*cf.* He 7, 27). Par la puissance de l'Esprit, qui agit de tant de manières diverses dans la vie de l'Église, le Christ peut être présent en tout temps et en tout lieu.

Les dernières paroles du Symbole expriment la foi en la « résurrection de la chair » et en la « vie éternelle ». Elles doivent « être comprises comme un développement de la foi au Saint-Esprit et à sa puissance transformante dont elles décrivent l'effet final »[25]. La perspective de la résurrection découle nécessairement de la foi en la transformation de l'histoire, inaugurée par la résurrection du Christ. La foi au Christ et la foi en la puissance de l'Esprit se rejoignent dans la conviction que la barrière de la mort est brisée. Cette conviction est explicitement appliquée, dans les dernières paroles du Symbole, à notre avenir à tous.

3. L'Esprit Saint et l'existence chrétienne

Dans son article « L'Esprit Saint et l'Église » (« *Der heilige Geist und die*

Kirche »), publié pour la première fois en 1989, Joseph Ratzinger montre comment l'Esprit Saint construit une nouvelle humanité à l'intérieur de l'Église, à l'image de la Trinité. Il y décrit ce que doit être une existence chrétienne authentique. L'Esprit Saint n'est nullement une entité isolée, ni même une qui puisse être isolée : sa nature nous renvoie à l'unité du Dieu trinitaire[26]. Sa tâche dans l'histoire du salut et, donc, dans l'Église, est de nous conduire à cette unité. Le Dieu trinitaire est le modèle ou l'archétype (*Urbild*) d'une nouvelle humanité unifiée ainsi que l'archétype de l'Église, pour l'unité de laquelle le Christ a prié, et qui est modelée sur la Trinité (*cf.* Jn 17, 11). Dans l'Église, l'humanité, qui était devenue l'image antithétique de Dieu à cause de son manque d'unité, peut redevenir l'unique Adam. Puisque la Trinité est l'archétype de l'humanité renouvelée et de l'Église, celle-ci n'est pas une idée surajoutée à l'homme, mais fournit bien plutôt le cadre dans lequel l'homme peut devenir pleinement homme. Dans la mesure où l'Esprit Saint manifeste l'unité de Dieu, il doit être l'élément vital de l'Église dans lequel les contraires sont réconciliés et les fragments dispersés d'Adam retournent à l'unité.

Comme l'affirme Joseph Ratzinger, nous ne pouvons réaliser l'unité entre nous, que si nous nous trouvons dans une unité plus profonde, pour ainsi dire dans un « troisième », une troisième réalité. Nous ne pouvons être unis les uns avec les autres que si nous sommes unis avec Dieu. Autrement, nous restons éternellement séparés les uns des autres par un abîme qu'aucune quantité de bonne volonté ne saurait traverser. L'expérience nous enseigne que ceci n'est pas une théorie abstraite. L'inaccessibilité ultime de l'autre et l'impossibilité de se donner les uns aux autres, ou de se comprendre de façon durable, ont rarement été expérimentées comme dans notre temps.

La Pentecôte, dit Joseph Ratzinger, est la réponse à cette situation. L'Esprit Saint éclaire la question fondamentale de l'homme : comment est-ce qu'on peut arriver à l'autre ? Plus spécifiquement, comment puis-je rester moi-même tout en sortant de la prison de ma solitude pour rencontrer l'autre de l'intérieur ? La réponse n'est pas à trouver dans la dissolution du moi, à la manière de certaines religions asiatiques, ni dans l'activisme pur. En outre, le « Je » et le « Tu » ne peuvent pas être réconciliés l'un avec l'autre si le « Je » n'est pas réconcilié avec lui-même.

La réponse chrétienne se trouve auprès de la Sainte-Trinité, qui est l'unité suprême. Dans la Trinité, l'opposition du « Je » et du « Tu » n'est pas abolie mais bien plutôt, une compénétration réciproque s'opère dans l'Esprit Saint[27]. Dieu n'a pas créé l'homme en vue d'une dissolution ultime, mais pour qu'il puisse s'ouvrir dans toute sa grandeur et dans toute sa profondeur, et que l'Esprit

Saint l'embrasse et réalise l'unité qui surmonte la séparation des individus[28].

En raison de l'action de l'Esprit Saint, l'Église, dans son essence, est le dépassement des limites entre le « Je » et le « Tu ». Elle est le lieu où l'homme participe à la manière de vivre qui est propre au Dieu trinitaire. Sa mission est dirigée vers l'humanité tout entière : elle doit rassembler dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés (*cf.* Jn 11, 52)[29]. Ce processus commence avec l'élévation du Christ en Croix qui permet par l'effusion de l'Esprit Saint de créer l'unité entre les disciples[30].

Être chrétien exige qu'on s'ouvre (*Aufbrechen*), qu'on abandonne l'isolement du moi, et qu'on se laisse ouvrir (*Aufgebrochenwerden*), afin de pouvoir porter du fruit comme le grain de blé qui meurt et qui, en s'ouvrant, fructifie (*cf.* Jn 12, 24). Devenir chrétien signifie être réuni (*Christwerden ist ein Vereinigtwerden*) : les fragments de l'image brisée d'Adam doivent être rassemblés. Être chrétien n'est donc pas une forme d'autoglorification, mais exige de se mettre sur le chemin qui porte à l'unité, qui embrasse tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux.

L'Esprit Saint est l'Esprit d'unité, mais il est également vrai qu'il est donné à chacun de manière personnelle et particulière. Les langues de feu de la première Pentecôte, qui se sont séparées pour se reposer sur la tête de chacun (*cf.* Ac 2, 3) symbolisent cette vérité[31]. Le Christ a assumé la nature humaine, qui nous unit tous, et c'est à partir de cette nature qu'il nous rassemble dans l'unité. L'Esprit, cependant, est donné à chacun de façon personnelle : par lui, le Christ devient la réponse de chacun. L'unité entre les individus dans l'Église n'implique pas la dissolution de la personne mais son accomplissement, son ouverture infinie.

Rendu à ce point, Joseph Ratzinger développe les éléments logiques qui nécessairement règlent l'existence ecclésiale authentique, essentiellement fondée sur la notion de personne comme relation, à Dieu et aux autres. D'une part, personne dans l'Église n'agit simplement au gré de sa volonté propre mais se doit d'agir, parler et penser en fonction de la communion du nouveau « nous » de l'Église, qui existe dans une relation d'échange avec le « nous » du Dieu trinitaire. D'autre part, personne n'agit simplement comme représentant d'un groupe ou d'un système collectif : chacun exerce une responsabilité personnelle en suivant ce que lui dicte sa conscience, ouverte et purifiée par la foi. Une telle conscience n'invente rien mais tire sa créativité de ce qui a été reçu en commun dans la foi. Parler ou agir comme chrétien implique qu'on ne soit jamais simplement un « Je » isolé. Devenir chrétien engage à accueillir l'Église tout entière à l'intérieur de soi-même ou, plus précisément, qu'on se laisse intérieurement accueillir en elle. Dans cette situation, l'Esprit peut s'exprimer et

réaliser un élargissement de nos propres horizons et une ouverture intérieure à l'autre : tout cela est nécessaire à une rencontre authentique avec l'autre.

La foi chrétienne demande la conversion, non pas simplement comme un changement de ses propres idées mais comme une mort à soi-même[32]. Le « Je » se perd pour se retrouver dans un sujet plus grand qui embrasse le ciel et la terre, le passé, le futur et l'avenir, et, pour cette raison, il est en contact avec la vérité elle-même. L'Esprit Saint, qui est feu, accomplit la conversion de l'homme : il surmonte la solitude mortelle du « Je » enfermé en lui-même et réalise l'ouverture du « moi » et sa fusion avec le nouveau sujet, qui est le Corps du Christ : l'Église. Chacun reçoit l'Esprit Saint d'une manière particulière ; chacun est donc chrétien d'une façon unique qui ne peut être reproduite. De la même manière, puisque l'Esprit est unique, par lui nous pouvons nous adresser les uns aux autres pour former ensemble l'unique Église.

La foi est une langue de feu qui nous brûle, nous transforme et nous façonne à nouveau. C'est pourquoi le « Je » existe dans la situation paradoxale d'être « Je » et toutefois non encore « Je ». Ceci dit, celui qui rencontre le chrétien moyen d'aujourd'hui doit se poser la question : qu'est devenue la langue de feu ? Le chrétien ordinaire semble plutôt tiède. Plutôt que de nous laisser brûler par le feu de l'Esprit Saint, nous avons tendance à réduire la foi à notre propre dimension et ce surtout afin de ne pas compromettre notre confort personnel et de nous épargner l'effort de réagir face à ce qui, finalement, ne dérange guère nos habitudes.

Toutefois, quand nous esquivons le feu brûlant de l'Esprit Saint, l'existence chrétienne n'est confortable qu'en apparence. Comme l'affirme Joseph Ratzinger, « le confort de l'individu est le malaise de l'ensemble »[33]. Là où on n'est pas disposé à s'exposer au feu de Dieu, les désaccords deviennent de plus en plus intolérables et l'Église, pour employer l'expression de saint Basile, en vient à se déchirer par la clameur et les dissensions de factions rivales[34].

Dans le livre d'entretiens *Voici quel est notre Dieu*, Joseph Ratzinger explique comment l'Esprit Saint répond à des situations de manque d'énergie ou de zèle de la part des chrétiens. En admettant que même les chefs de l'Église puissent être toujours tentés de s'accommoder à l'esprit de l'époque, il poursuit en soulignant que, lorsque cela se produit, l'Esprit Saint « nous fait honte, alors, par le fait que brusquement le nécessaire renouveau vient d'ailleurs »[35]. Dans ce contexte, il cite l'exemple des grands saints de la Réforme catholique : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Ignace de Loyola et Philippe Néri. L'Église peut se lasser et même disparaître dans certaines régions. Mais comme le Seigneur Jésus sera toujours avec elle, agissant par la puissance de l'Esprit, nous avons

l'assurance que l'Église sera jusqu'à la fin des temps « son espace de vie, son organisme, son corps, sa vigne »[36].

L'Église ne deviendra réellement l'icône de l'Esprit Saint que si nous ne craignons pas la langue de feu et la tempête qui l'accompagne. Seulement ainsi, dit Joseph Ratzinger, illuminera-t-elle le monde de la lumière de Dieu. L'Église est née alors que les disciples étaient unis en prière au Cénacle, en attendant la descente de l'Esprit Saint. C'est de la même manière qu'elle est constamment renouvelée, et c'est afin d'obtenir ce même don que nous devons constamment prier lorsque nous invoquons l'Esprit Saint[37].

---

1 – Pour l'enseignement de Joseph Ratzinger à l'égard de l'Esprit Saint, voir *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), surtout p. 237-242 ; *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977), p. 111-122 ; « Alcune forme bibliche ed ecclesiali di 'presenza' dello Spirito nella storia », dans *Spirito Santo e storia*, éd. L. Sartori (Rome, Ave, 1977), p. 51-64 ; « Der heilige Geist und die Kirche », dans *Gottes Glanz in unserer Welt : Meditationen zum Kirchenjahr* (Freiburg im Breisgau, Herder, 2005), p. 117-127 ; « L'Esprit Saint comme communio », dans *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 31-51 (cet article a été publié pour le première fois en 1974) ; « Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique », dans *Faire route avec Dieu*, p. 163-193 (publié pour le première fois en 1998).

2 – Sur la difficulté de parler de l'Esprit Saint, voir Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 31-32.

3 – *Ibid.*, p. 40.

4 – St Augustin, *De Trinitate*, V, 14, 15 ; *cf.* Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 42.

5 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 111-116 ; aussi Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 108-109 ; Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 254-255. Sur l'histoire de l'influence de l'abbé Joachim, voir surtout Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 tomes (Paris/Namur, Lethielleux, 1979-1981).

6 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 116 ; Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 34 ; St Augustin, *De Trinitate*, 5, 11, 12-12, 13.

7 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 116-122.

8 – *Cf. Ibid.*, p. 117-118 ; aussi Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 110. Dans ce contexte, Ratzinger se réfère à l'interprétation de ce psaume proposée par St Augustin dans *De Trinitate* 15, 19, 34 ; *cf.* Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 47-51.

9 – Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 118.

10 – Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, p. 227.

11 – Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 118.

12 – *Cf. Ibid.*, p. 119 ; aussi Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 32.

13 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 120-121.

14 – Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 38 ; *cf. Ibid.*, p. 46-47.

15 – *Cf.* Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, p. 121-122.

16 – *Cf. Catéchisme de l'Église catholique*, n. 687.

17 – *Ibid.*, n. 688.

18 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 237.

19 – *Ibid.*, p. 238.

20 – Ratzinger, « Les Mouvements ecclésiaux », p. 170.

21 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 239.

22 – *Cf.* Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 46.

23 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 241.

24 – *Cf.* Ratzinger, « Les Mouvements ecclésiaux », p. 170-171.

25 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 241.

26 – *Cf.* Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 117.

27 – Sur ce thème, voir Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 117-122.

28 – *Cf.* Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 120.

29 – *Cf. Ibid.*, p. 121.

30 – *Cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 163.

31 – *Cf.* aussi Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, p. 246.

32 – Sur ce thème, voir aussi Joseph Ratzinger, « La foi comme conversion – métanoia » dans son recueil *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux* (Paris, Téqui, 1985), p. 58-70.

33 – Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 127.

34 – *Cf.* St Basile, *Sur l'Esprit Saint*, 30, 77 (PG 32, 213A).

35 – Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, p. 253.

36 – *Ibid.*, p. 254.

37 – Ratzinger, *Gottes Glanz*, p. 127.

Chapitre VIII
L’Église, gardienne de la joie

La joie est nécessairement liée à la vérité et l’Église est « la vivante dépositaire de la vérité du Christ »[1]. De même qu’elle sert la vérité et l’amour, elle sert la joie : elle la garde et l’enseigne. Elle existe afin que le monde puisse connaître la vraie joie qui ne se trouve qu’en Dieu. Comme le dit Joseph Ratzinger, le grand don que l’Église fait à l’humanité au service de la joie, se situe dans « le réconfort de la parole et des sacrements, qu’elle nous procure aux bons et aux mauvais jours »[2].

Comprendre l’Église de façon adéquate implique de ne pas la voir uniquement en termes sociologiques. Elle ne se réduit pas à une simple construction humaine qu’on modifierait ou changerait au gré des besoins ou des modes du siècle. Elle s’inscrit plutôt dans un mystère surnaturel : un don que le Dieu trinitaire a formé et offert à l’humanité selon son dessein éternel[3]. Sa mission consiste essentiellement à poursuivre l’action salvifique et rédemptrice du Christ à notre égard. L’Église se met au service de notre liberté authentique. En ouvrant une fenêtre sur Dieu et l’éternel, elle nous porte au-delà des limites de ce monde, elle nous indique la profondeur du grand mystère de l’homme et nous montre le chemin qui conduit à la vraie vie, à la plénitude.

L’Église possède nécessairement une organisation visible, dont certains aspects, d’origine humaine, sont susceptibles de connaître des changements en fonction des besoins et circonstances historiques. Toutefois, puisque c’est Dieu qui a voulu les structures sacramentelles et hiérarchiques fondamentales de l’Église et que c’est en Lui que la doctrine prend sa source, elles sont insusceptibles d’être modifiées par l’action humaine[4]. De ce point de vue, tous les membres de l’Église sont liés par la parole et la volonté de Celui qui est notre Seigneur et notre liberté[5]. Ceci dit, les structures concrètes de l’Église ne sont pas le centre de l’attention de ceux qui croient vraiment et qui reçoivent d’elle le don de la foi. Pour eux, seule cette dernière est vraiment le cœur de leur vie :

Seul celui qui a expérimenté comment, par-delà le changement de ses serviteurs et de ses formes, l’Église réconforte les hommes, leur donne une patrie

et une espérance, une patrie qui est espérance : chemin vers la vie éternelle, celui-là seul sait ce qu'est l'Église, autrefois et aujourd'hui[6].

Joseph Ratzinger a offert plusieurs contributions importantes à la théologie de l'Église, et ce dès sa thèse de doctorat sur l'ecclésiologie de saint Augustin[7]. Bien qu'ayant beaucoup écrit sur les institutions, les structures et les ministères de l'Église, faisant parfois des propositions de réforme et d'amélioration, il souligne qu'ils appartiennent tous à la catégorie des moyens plus que des fins. Ils sont orientés à la mission de salut du monde que Dieu a donnée à l'Église, une mission de vérité et d'amour qui est vraiment au service de la joie. La vraie réforme, d'après lui, signifie :

[…] s'appliquer à faire disparaître, dans la plus grande mesure possible, ce qui est de nous, en sorte qu'apparaisse mieux ce qui est de Lui, le Christ. C'est une vérité qu'ont bien connue les saints : ceux-ci, en effet, réformèrent en profondeur l'Église non en proposant des plans pour de nouvelles structures, mais en se réformant eux-mêmes. C'est de sainteté et non pas de *management* qu'a besoin l'Église pour répondre à chaque époque aux besoins de l'homme[8].

Dans sa conférence « Une communauté en continuel renouvellement »[9], Joseph Ratzinger décrit la véritable réforme comme l'élimination de tout ce qui nous empêche de percevoir la noble forme de l'Église, afin de laisser place à la lumière de Dieu lui-même. Lorsque ceci se produit, Dieu, par le ministère de l'Église, peut nous tirer hors de notre isolement pour nous insérer dans la communion du Corps du Christ. Le renouvellement de l'Église revêt deux aspects : personnel et communautaire. Dans les deux cas, cela exige d'abord un acte de foi qui fait éclater les limites du fini imposées par la pensée positiviste et pragmatique de notre temps et ouvre ainsi l'espace nous permettant d'atteindre la réalité infinie et éternelle qu'est Dieu[10]. Sans la foi, toute réforme ne serait qu'un remaniement de structures créées par l'homme en vue d'un objet purement humain. Avec la foi, nous pouvons nous engager dans un renouvellement authentique selon le désir de Dieu.

Au plan personnel, il nous faut lever le voile qui nous empêche de voir la noblesse de l'image de Dieu en fonction de laquelle nous avons été créés. Nous avons besoin du pardon de Dieu que le Christ nous offre constamment. De plus, nous devons nous engager sur le chemin de la conversion, qui exige un renouvellement moral ainsi que la détestation de nos péchés, comme le Christ nous l'enseigne. Implorer le pardon, faire pénitence, suivre le Christ comme un

disciple, là se trouve le cœur du renouvellement personnel qui nous rend capable de témoigner de Dieu de manière attrayante et convaincante.

La grâce de Dieu et la conversion personnelle sont aussi essentielles l'une que l'autre pour tout renouvellement de la communauté ecclésiale. Par elles, l'individu devient un avec le Christ (*cf.* Ga 2, 20). Il est incorporé dans la communion de son Corps, l'Église, qui embrasse tous ceux qui, en tout temps et en tout lieu, ont cru en Jésus-Christ, ont espéré en lui et l'ont aimé. En mettant notre foi en Dieu et en nous engageant sur le chemin du renouvellement personnel, nous contribuons aussi au renouvellement constant de l'Église. C'est en fait ce qui se produit sans cesse à travers les siècles, car l'Église se laisse guider par l'Esprit Saint qui renouvelle constamment toute chose[11].

On peut définir la théologie de l'Église de Joseph Ratzinger comme étant une ecclésiologie eucharistique, une ecclésiologie de communion. Sous l'influence de saint Paul et des Pères de l'Église, surtout saint Augustin, il comprend l'Église essentiellement comme communion, une forme d'unité plus profonde qu'une quelconque forme de collectivisme, puisqu'elle atteint « jusqu'aux profondeurs de l'homme et […] subsiste jusque dans la mort »[12]. Dans ce monde, seule l'Église « dépasse même la limite infranchissable de la mort. Qu'ils soient vivants ou morts, les membres de l'Église vivent unis dans la même vie qui découle de l'intégration de tous au Corps du Christ »[13].

Par le Baptême, l'homme est incorporé dans l'unique Corps du Christ. Il reçoit le sacrement « de la communauté de ceux qui ont cru avant lui et qui lui apportent Dieu comme une réalité de leur histoire »[14]. Le Baptême n'est pas quelque chose de purement individuel. Il comporte une dimension ecclésiale essentielle : naître de Dieu « signifie être introduit par naissance dans le Christ total, Tête et membres »[15]. La société des croyants, dans laquelle on entre par le Baptême, est continuellement édifiée au moyen de la fidèle écoute de la parole de Dieu et de la célébration des sacrements, surtout de l'Eucharistie. En dernière analyse, l'Église *est* Eucharistie :

L'Église est communion ; elle est la réalisation de la communion de Dieu avec les hommes dans le Christ, et par là des hommes entre eux, et donc sacrement, signe et instrument du salut. L'Église est célébration de l'Eucharistie, l'Eucharistie est Église ! elles ne sont pas juxtaposées, elles sont la même chose ; et c'est de là que tout le reste rayonne. L'Eucharistie est le sacrement du Christ, et, puisque l'Église est Eucharistie, elle est le sacrement auquel sont subordonnés tous les autres sacrements[16].

Selon Joseph Ratzinger, on trouve tous les éléments de la notion chrétienne de communion dans 1 Jean 1, 3-4 : « ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion (*koinōnia*) avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète »[17]. La rencontre avec le Fils incarné de Dieu est le point de départ de la communion. Le Christ vient à nous dans l'annonce faite par l'Église qui donne naissance à la communion des fidèles entre eux. Cette communion repose à son tour sur la communion avec le Dieu trinitaire :

La communion avec Dieu est communiquée par la communion de Dieu avec l'homme, qui est le Christ en personne ; la rencontre avec le Christ crée la communion avec lui-même et ainsi avec le Père dans l'Esprit Saint ; de là elle unit les hommes entre eux. Tout cela vise la joie parfaite : l'Église porte en elle un dynamisme eschatologique[18].

La mention de la joie parfaite permet aux commentateurs d'établir un lien entre ce verset et le discours d'adieu de Jésus, donc avec le mystère pascal tout entier et avec le retour du Seigneur tant au moment de la Résurrection qu'à la fin des temps (*cf.* Jn 16, 20-24). Comparant Jean 16, 24 (« Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom ; demandez et vous recevrez, pour que votre joie soit complète ») et Luc 11, 13 (« Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient »), Joseph Ratzinger conclut que la « joie » et « l'Esprit Saint » s'identifient, et que derrière le mot « joie » en 1 Jean 1, 4 il est en fait question de l'Esprit Saint bien qu'il ne soit pas mentionné explicitement.

La notion de communion a donc un sens théologique, christologique et ecclésiologique profond, liée comme elle est à la Trinité, au Christ, à l'histoire du salut et à l'Église. Par conséquent, elle comporte aussi une dimension sacramentelle, qui apparaît explicitement chez saint Paul : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion (*koinōnia*) au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (1 Co 10, 16-17). Dans l'Eucharistie, le Christ se donne continuellement à nous, il constitue ainsi l'Église comme son Corps, et il nous unit à Dieu et entre nous[19].

Il s'ensuit que l'Église est, pour ainsi dire (*veluti*)[20], le sacrement, c'est-à-

dire, le signe et l’instrument de l’union avec Dieu, et donc de l’union mutuelle des fidèles dans un unique mouvement d’amour pour lui. La mission de l’Église est essentiellement religieuse et non pas politique. Ceci dit, bien que sa tâche ne soit pas directement d’établir la paix dans le monde ou l’unité entre les peuples, son unité est une incitation permanente à la réalisation de cet idéal[21]. Autrement dit, bien qu’il faille distinguer entre l’effort pour un ordre temporel unifié dans le domaine terrestre et la construction du royaume universel du Christ, on ne saurait nier l’interdépendance. Fidèle au précepte énoncé par le Christ : « Rendez […] à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21), l’Église ne cherche pas à établir une théocratie qui régirait les sphères sociales, économiques ou politiques. En même temps, on ne peut douter que la foi puisse avoir un effet profond et bénéfique sur le progrès de l’ordre temporel et que l’Église ait la responsabilité de présenter sa propre contribution à la promotion du bien commun[22].

Une des contributions les plus récentes et plus significatives de Joseph Ratzinger, traitant de la mission religieuse première de l’Église, est son article « L’Église au seuil du troisième millénaire »[23]. Il commence par montrer le contraste entre la joie de la foi chrétienne et la tristesse de l’enfer. L’enfer, dit-il, est la situation d’absence de Dieu. Au-delà des enfers tels qu’on les imaginait antérieurement, par exemple selon la vision qu’en donne l’*Inferno* de Dante Alighieri, les enfers du vingtième siècle ont cherché à donner naissance à un monde futur où l’homme est absolument autonome, un monde qui n’a plus besoin de Dieu.

En revanche, la tâche fondamentale des chrétiens est de témoigner de Dieu, puisque là où Dieu est reconnu, la vie s’illumine, elle reçoit son sens. La foi chrétienne implique d’être touché par Dieu afin de témoigner de lui. L’Église existe pour que l’homme puisse connaître Dieu et vivre en communion avec lui dans une relation où il donne librement son amour et reçoit une réponse d’amour : elle existe pour empêcher que l’enfer n’envahisse la terre et pour que la lumière de Dieu la rende habitable. L’Église n’est pas là pour elle-même, mais pour l’humanité : elle est là « pour que le monde devienne un espace pour la présence de Dieu, un espace de l’alliance entre Dieu et l’homme »[24].

L’Église sert le monde par le fait que Dieu habite en elle : elle le laisse transparaître et le rend présent à l’humanité. Elle accomplit cette mission de différentes manières. Joseph Ratzinger souligne l’urgence particulière de certaines tâches.

Tout d’abord, l’Église se doit d’ouvrir de nouveau la discussion qui lie la raison à la foi, en lien avec la doctrine exposée par Jean-Paul II dans

l’encyclique *Fides et ratio*[25]. Chacun possède une profonde capacité à connaître Dieu. Cette aptitude peut être réactualisée au moyen de l’appel de la foi à la raison. Là où la foi et la raison se séparent, toutes deux tombent malades. La raison atrophiée ou amputée devient froide et cruelle parce qu’elle ne reconnaît plus rien au-dessus d’elle. La foi réduite à un sentiment devient une forme malade de religiosité, qui, en fin de compte, ne réussit pas à combler le profond désir de l’homme de connaître la vérité[26].

Certes, l’admet Joseph Ratzinger, la révélation de la Création à laquelle saint Paul renvoie (*cf.* Ac 17, 16-34 ; Rm 1, 20) ne suffit pas à elle seule à mettre l’homme vraiment en relation avec Dieu[27]. Il semble vouloir dire qu’en dehors de la religion révélée, l’homme ne peut pas jouir de la forme privilégiée de relation avec Dieu, rendue possible seulement par grâce et caractérisée par la connaissance et l’amour de Dieu tel qu’il est[28]. Cependant, Joseph Ratzinger n’exclut pas la possibilité d’autres formes de relation avec Dieu, mais moins parfaites.

L’homme est constamment à la recherche de Dieu. Il peut arriver à une certaine connaissance de lui par la raison, en suivre les traces parsemées dans la Création, ou en distinguer la présence dans les autres religions, bien que le risque d’errer soit important. L’homme peut parvenir à saisir Dieu en dehors de la Révélation mais alors ses diverses formes de prière ou de culte sont imparfaites et se limitent à des tentatives qui ne lui permettent pas de découvrir la paternité de Dieu. Cela n’interdit pas totalement pas son salut mais d’une manière que Dieu seul connaît[29]. Cependant, « si le Dieu que découvre la pensée se révèle au sein d’une religion comme un dieu qui parle et qui agit, la pensée et la foi s’en trouvent réconciliées »[30]. Le christianisme enseigne que, dans son Fils unique, Dieu est en effet venu à la rencontre de l’homme, qu’il « lui a montré son visage, lui a ouvert son cœur »[31]. De fait, Dieu invite l’homme à entrer dans un rapport privilégié avec lui, devenant son fils adoptif. C’est le baptême qui donne cette filiation. L’Église se doit donc de faire connaître Dieu partout : elle existe pour apporter Dieu à l’homme et élever l’homme à Dieu.

D’après Joseph Ratzinger, la grande tâche de l’Église consiste aujourd’hui, comme toujours, à montrer le chemin qui conduit au Christ et Dieu, à proposer d’entrer dans la communion composée des pèlerins qui voyagent ensemble sur ce chemin[32]. La connaissance de Dieu est un chemin qui demande non seulement l’implication de l’intelligence, mais aussi de la volonté et du cœur, c’est-à-dire la totalité de notre être. La religion ne se laisse pas enfermer étroitement dans un domaine particulier, car elle existe « pour intégrer l’homme dans sa totalité, pour établir le lien entre sentiment, raison et volonté et les

concilier les uns avec les autres, apportant ainsi une réponse au défide la vie et de la mort, de la société et du moi, du présent et de l'avenir »[33].

Joseph Ratzinger interprète le récit de saint Luc évoquant les disciples qui se dirigent vers Emmaüs (Lc 24, 13-35) comme une illustration de la marche chrétienne vers Dieu, qui est « une marche avec la Parole vivante : le Christ, qui interprète pour nous la Parole écrite : la Bible. Il la laisse elle-même devenir chemin où le cœur devient tout brûlant et où à la fin les yeux s'ouvrent »[34]. Trois choses ne peuvent être séparées sur ce chemin, comme elles ne peuvent l'être dans la vie de l'Église : la communion des disciples, l'Écriture sainte ainsi que la présence vivante du Christ qui se manifeste dans la fraction du pain. Il doit devenir possible pour tous d'expérimenter l'Église comme communion de pèlerins en chemin « avec nos soucis, avec la Parole de Dieu, avec le Christ ». Cette communion doit « nous conduire au don du sacrement dans lequel est toujours anticipé le repas des noces de Dieu avec l'humanité »[35].

Parmi les éléments qui déterminent la mission de l'Église qui se met en route avec et vers le Christ, et par lui vers Dieu, il faut signaler la prière personnelle et communautaire, la célébration de l'Eucharistie, le sacrement de la réconciliation mais aussi l'obéissance aux commandements qui nous donnent la possibilité de devenir ce que nous sommes : des êtres créés à l'image de Dieu. Les commandements pourraient apparaître comme une lourde obligation moralisante, si les efforts titubants de l'homme pour les vivre n'étaient pas constamment soutenus par la grâce du pardon. Au cœur d'un monde où règnent les ténèbres et la confusion, c'est par le don de sa loi que Dieu nous montre le chemin, tout en illuminant notre fragilité de sa miséricorde, « qui nous accueille et nous guide toujours »[36]. Ceci, comme le souligne Joseph Ratzinger, est motif de joie profonde.

Dans un monde si dépourvu de joie, il est convaincu de la nécessité de faire connaître la joie divine. « Éveiller de nouveau la joie de Dieu, la joie de la Révélation de Dieu, de l'amitié avec Dieu, me semble être une tâche urgente de l'Église dans notre siècle »[37]. Certes, le pèlerinage chrétien est une montée, qui exige de notre part une purification constante, qui nous demande de nous dépouiller de tout ce qui entrave notre approche de Dieu, afin de devenir capables du véritable sommet de l'humanité, la communion avec Dieu. Cependant, plus la purification s'avance, « plus la montée, qui au début était si pénible, devient une joie. Cette joie doit de plus en plus émaner de l'Église et illuminer le monde »[38].

1 – Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 250.

2 – Joseph Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), p. 248.

3 – *Cf.* Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu* , p. 242 ; Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 2-4.

4 – *Cf.* Joseph Ratzinger et Vittorio Messori, *Entretien sur la foi* (Paris, Fayard, 1985), p. 50.

5 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui* (Paris, Fayard, 1993), p. 127.

6 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 248.

7 – Par exemple, voir les œuvres suivantes de Joseph Ratzinger : *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich, Zink, 1954); réimpression avec une nouvelle préface (St. Ottilien, EOS Verlag, 1992) ; *Das Neue Volk Gottes : Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf : Patmos, 1969), partiellement traduit en français : *Le Nouveau Peuple de Dieu* (Paris, Aubier, 1971) ; *Église, œcuménisme et politique* (Paris, Fayard, 1987) ; *Appelés à la communion ; Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003). Pour une présentation détaillée de la théologie de l'Église de Joseph Ratzinger, voir Maximilian Heinrich Heim, *Joseph Ratzinger—Kirchliche Existenz und existentielle Theologie*, 2e édition (Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005) ; dont il existe une traduction en anglais : Joseph Ratzinger : *Life in the Church and Living Theology. Fundamentals of Ecclesiology with reference to* Lumen Gentium (San Francisco, Ignatius Press, 2007).

8 – Ratzinger, *Entretien sur la foi*, p. 59.

9 – Pour le texte de cette conférence, prononcée en 1990 à Rimini (Italie) au cours de la réunion annuelle organisée par le mouvement « Communion et Libération », voir Ratzinger, *Appelés à la communion*, p. 115-136.

10 – *Cf. Ibid.*, p. 125.

11 – Ces lignes tentent de résumer – de manière trop brève, il faut le reconnaître – les réflexions profondes de Joseph Ratzinger dans *Ibid.*, p. 128-136.

12 – Joseph Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 55.

13 – Ratzinger, *Entretien sur la foi*, p. 53.

14 – Joseph Ratzinger, « Baptême, foi et appartenance à l'Église, l'unité entre structure et contenu », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 29.

15 – *Ibid.*, p. 33.

16 – Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », p. 56.

17 – *Cf.* Joseph Ratzinger, « L'Ecclésiologie de la Constitution *Lumen gentium* », dans *Faire route avec Dieu*, p. 119.

18 – *Ibid.*

19 – *Cf. Ibid.*, p. 119-120.

20 – *Cf.* Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n. 1.

21 – *Cf.* Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », p. 56 ; Gérard Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican* (Paris, Desclée, 1967), p. 74.

22 – Sur ces thèmes, voir les recueils suivants : Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique* ; Joseph Ratzinger, *Valeurs pour un temps de crise* (Paris, Parole et Silence, 2005) ; Joseph Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures* (Paris, Parole et Silence, 2007) ; voir aussi Joseph Ratzinger et Marcello Pera, *Senza radici : Europa, relativismo, cristianesimo, islam* (Milan, Mondadori, 2004).

23 – *Cf.* Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 267-280.

24 – *Ibid.*, p. 270.

25 – Sur ce point, voir Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole et Silence, 2005), p. 195-224.

26 – *Cf. Ibid.*, p. 164-170.

27 – *Cf.* Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 274.

28 – Grâce à la Révélation divine, les chrétiens peuvent obtenir une connaissance de Dieu en cette vie, à la fois vraie et sans risque d'erreur, bien qu'imparfaite par rapport à la connaissance de Dieu que possède les saints au ciel, qui voient l'essence même de Dieu. Sur ce thème, voir St Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 12.

29 – *Cf. Catéchisme de l'Église catholique*, n. 836-848.

30 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 181; *cf.* Joseph Ratzinger, « *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé* » : Contributions à une théologie spirituelle (Paris, Salvator, 2006), p. 32-37.

31 – Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 274.

32 – A cet égard, dans un autre contexte, Joseph Ratzinger fait référence à la découverte du philosophe Marius Victorinus, qui a tellement impressionnée St Augustin (*cf. Confessions*, 8, 2, 3-5), à savoir, que le christianisme n'est pas une institutionnalisation externe, une organisation d'idées ou un système de connaissance, mais une voie qui sollicite l'homme, une voie « qu'il peut et doit prendre » (*cf.* Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 50-51). Comme un chemin, plutôt qu'un système ou une idée, le christianisme se laisse appréhender lorsqu'on entre sur le chemin et commence à le suivre (*cf.* Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 153).

33 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 150.

34 – Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 275.

35 – *Ibid.*, p. 276.

36 – *Ibid.*, p. 279.

37 – *Ibid.*

38 – *Ibid.*, p. 280.

Chapitre IX
La joie eucharistique

« Si nous voulons comprendre l'Église de manière correcte » – dit Joseph Ratzinger – « nous devons la considérer […] avant tout du point de vue de la liturgie. C'est là qu'elle est le plus elle-même, c'est là qu'elle est en contact avec le Seigneur qui la renouvelle »[1]. Comme il le dit ailleurs,

> L'Église n'est pas une organisation tout extérieure de la foi, mais, en son essence même, communauté liturgique ; le moment où elle se présente au plus haut degré comme Église est celui où elle célèbre la liturgie et rend présent l'amour rédempteur de Jésus-Christ – amour qui libère les hommes de leur isolement, les conduit les uns vers les autres en les conduisant vers Dieu[2].

Il existe un lien important entre la joie et l'Eucharistie, le point culminant de la liturgie, source et sommet de la vie chrétienne[3].

Dans ses écrits, Joseph Ratzinger examine les différents aspects du mystère eucharistique : ses origines dans le mystère pascal de la Cène de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, sa nature sacrificielle, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, l'adoration eucharistique, la communion sacramentelle et spirituelle, le sacrifice de la messe, la mission de l'Église et la transformation sociale ainsi que l'Eucharistie en tant que germe de la vie éternelle[4].

Dans ses diverses dimensions, l'Eucharistie est à la source de la joie : joie pour le salut que le Seigneur a obtenu pour nous dans le mystère pascal, joie pour la présence constante du Seigneur, joie qui jaillit de l'union intime avec lui grâce à la communion eucharistique et nous associe plus étroitement à la vie de la sainte Trinité. En outre, la joie qui provient de l'Eucharistie nous pousse à annoncer l'Evangile, à nous efforcer d'introduire le levain de l'Évangile dans la société, dans le monde entier. Ces thèmes s'entremêlent, et nous pouvons avoir une idée de la richesse de la théologie de l'Eucharistie de Joseph Ratzinger, de son lien avec la joie chrétienne, à partir d'un bref examen de ce qu'il dit du sacrifice et de la présence eucharistique.

Faisant référence à la doctrine du Concile de Trente, le *Catéchisme de*

l'Église catholique explique que l'Eucharistie est un sacrifice « parce qu'elle *représente* (rend présent) le sacrifice de la croix, parce qu'elle en est le *mémorial* et parce qu'elle en *applique* le fruit »[5]. Lorsqu'il examine la nature sacrificielle de l'Eucharistie, Joseph Ratzinger considère cet enseignement comme acquis. Dans une méditation sur l'Eucharistie publiée pour la première fois en 1978, il fait appel au récit johannique de la Passion pour établir le lien entre le mystère pascal, l'Eucharistie et la vie de l'Église[6]. Ce récit est encadré par deux tableaux émouvants de grande portée théologique : le lavement des pieds des disciples (Jn 13, 1-20) et l'ouverture, sur la Croix, du côté du Christ (Jn 19, 30-37). D'après la chronologie johannique, Jésus est mort précisément à l'heure à laquelle, au Temple, les agneaux ont été offerts pour la fête de la Pâque. Jean veut ainsi souligner que Jésus-Christ est le véritable agneau pascal. En outre, dans le récit du percement du côté de Jésus, Jean emploie le mot grec *pleura* (« côté »), déjà présent dans la version grecque des Septante au moment du récit de la Création d'Ève à partir de ce que nous traduisons habituellement par « côte » d'Adam. Jean met en évidence, de cette façon, que le Christ « est le Nouvel Adam qui descend dans la nuit du sommeil de la mort et qui inaugure en elle le commencement d'une humanité nouvelle »[7]. Du côté du Christ, ouvert dans une offrande aimante, coulent le sang et l'eau. Les premiers Pères de l'Église ont considéré ce fait comme socle de la naissance de l'Église et des sacrements fondamentaux du Baptême et de l'Eucharistie qui construisent continuellement l'Église[8].

Joseph Ratzinger précise que l'Eucharistie a été instituée à partir du mystère pascal tout entier, qui embrasse les paroles et les gestes du Christ à la Cène, sa mort en Croix et sa Résurrection. Les paroles du Christ anticipent sa mort : elles transforment sa mort en une offrande d'amour et en quelque chose qui continue à avoir un sens pour nous. Ces paroles n'ont de poids, elles ne sont créatrices à travers le temps, que parce qu'elles ne restent pas de simples paroles : elles ont été attestées par sa mort. Toutefois, elles ne resteraient qu'une prétention vide, qu'une promesse non tenue, s'il n'était pas démontré que son amour est plus fort que la mort. La Résurrection montre que « le sens est plus fort que l'absurde » : l'amour du Christ « est assez fort pour durer jusqu'au-delà de la mort »[9]. La parole, la mort et la Résurrection constituent donc l'unique mystère de la Pâque, le mystère pascal, qui est source et origine de l'Eucharistie.

L'Eucharistie est bien plus qu'un simple repas : elle a « coûté » une mort. Ceci doit incliner au respect et susciter la crainte révérencielle devant le mystère eucharistique dans lequel la mort du Christ devient une réalité présente au milieu de nous. Cependant, il faut aussi tenir compte de ce que la mort du Christ a été

dépassée par sa Résurrection : c'est pourquoi nous pouvons la célébrer comme fête de la vie, comme transformation du monde. Sur ce point, Joseph Ratzinger fait référence à l'expérience commune des fêtes. La raison ultime de toutes les fêtes est, d'une certaine manière, de pousser la porte de la mort. Une fête demeure superficielle, simple distraction et étourdissement, tant qu'elle ne touche pas à la question ultime de la mort. Il ne saurait y avoir de joie authentique ni de liberté que si l'on aborde cette question. Puisque l'Eucharistie fournit la réponse définitive, elle possède la nature d'une célébration joyeuse[10]. Elle descend jusqu'au plus profond de la mort et ouvre le chemin de la vie qui vainc la mort[11]. Tout cela nous aide à comprendre l'affirmation doctrinale de ce que la messe est un sacrifice, ou encore, comme le dit le Concile de Trente, la « re-présentation » (*repraesentatio*) du sacrifice du Christ sur la Croix. Aussi est-il évident que l'Eucharistie, précisément en tant que sacrifice, est la source d'une joie profonde.

Nombreuses sont les objections opposées à la doctrine de la nature sacrificielle de l'Eucharistie. Joseph Ratzinger concède que Dieu, le dispensateur de tous les dons, n'a pas besoin de nos offrandes et que l'homme n'est pas un partenaire égal de Dieu, apte à faire une opération de troc avec lui afin d'obtenir quelque chose en retour. D'une part, nous sommes débiteurs de Dieu et d'autre part, nous l'offensons par nos péchés. Quoique nous ne puissions rien lui donner, nous ne pouvons non plus accepter simplement qu'il ignore notre dette, qu'il ne la prenne pas au sérieux. C'est justement à ce dilemme que l'Eucharistie offre une réponse.

En premier lieu, l'Eucharistie nous enseigne que « Dieu lui-même nous donne afin que nous puissions donner »[12]. Motivé uniquement par l'amour, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de nous réconcilier, en nous donnant son Fils, l'offrande sacrificielle qui nous rachète. Dieu donne de telle sorte que nous ne restions pas des bénéficiaires passifs mais afin que nous puissions donner. Cette vérité émerge à partir d'une prise en compte du développement de la réflexion d'Israël sur la nature du sacrifice. Après une lente évolution, comme en témoignent les Prophètes et les Psaumes, Israël a fini par reconnaître que le vrai sacrifice est l'homme rendu digne de Dieu. Le véritable sacrifice est la prière, la louange de Dieu dans la reconnaissance, par laquelle nous nous remettons à Lui et nous renouvelons tant nous-mêmes que le monde entier[13]. Nous retrouvons cette compréhension du sacrifice dans la *Haggada*, ou prière d'action de grâce de la Pâque d'Israël, dans la Cène et dans l'Eucharistie chrétienne.

Par ses paroles, Jésus a transformé sa mort en prière, c'est ainsi qu'il a changé le monde[14]. La conséquence en est que cette mort peut être rendue

présente pour nous, parce qu'elle vit dans la prière et que cette prière traverse les siècles. En outre, nous pouvons participer à sa mort car nous pouvons participer à sa prière : de cette façon nous sommes inclus dans son sacrifice nouveau et parfaitement efficace qui remplace tous les sacrifices de l'ancienne discipline. Jésus-Christ est donc présent, à travers tous les temps, comme source de vie : « Il recueille pour ainsi dire la pauvreté de nos souffrances, de notre amour, de notre espérance et de notre attente dans cette prière comme dans un grand fleuve auquel elle participe de manière que nous y soyons véritablement sacrificateurs avec lui »[15].

Par la coopération et la participation au sacrifice du Christ, notre vie, nos épreuves, notre souffrance, notre espérance et notre amour peuvent devenir féconds. Notre parole ne peut devenir adoration et sacrifice qu'en étant assumée par la vie et la mort de celui qui est lui-même la Parole. Dans l'Eucharistie, Jésus nous donne la possibilité de prononcer ses paroles avec lui. C'est ainsi qu'il nous fait entrer dans son adoration et son sacrifice : nos paroles sont unies à la Parole qui se livre perpétuellement au Père dans l'amour. De cette façon, dans la mort, la porte nous est ouverte sur la Résurrection.

Comme l'indique Joseph Ratzinger dans un autre texte, le lien entre l'Eucharistie et la Croix porte d'autres conséquences qui influencent notre compréhension de l'Eucharistie elle-même et qui doivent agir sur notre vie quotidienne, notre vie de chrétiens engagés à la suite du Christ :

[…] l'Eucharistie, comme présence de la Croix, est l'arbre de Vie qui reste toujours au milieu de nous et nous invite à recevoir les fruits de la vie véritable. […] La recevoir, manger de l'arbre de Vie, cela signifie recevoir le Seigneur crucifié, c'est-à-dire sa forme vitale, son obéissance, son « oui », c'est accepter la mesure de notre condition de créature. Cela veut dire accepter l'amour de Dieu qui est notre Vérité. Cette dépendance vis-à-vis de Dieu ne signifie pas pour nous une détermination venue de l'extérieur, tout comme, pour le fils, la filiation n'est pas une détermination extrinsèque : c'est justement cette « Dépendance » qui est liberté, parce qu'elle est Vérité et Amour[16].

La joie des chrétiens pour la présence du Seigneur dans l'Eucharistie est un thème récurrent de ses écrits[17]. Comme il le fait remarquer, c'est la joie de la proximité de Dieu dans l'Eucharistie qui a fait naître au treizième siècle la Fête-Dieu, hymne de reconnaissance pour le fait qu'existe une si grande réalité. Son enseignement sur la présence eucharistique du Christ est fondé sur la doctrine du Concile de Trente qui affirme : dans le très saint sacrement de l'Eucharistie sont « contenus vraiment, réellement et substantiellement le Corps et le Sang

conjointement avec l’âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier »[18]. Le Christ se rend présent dans ce sacrement quand le prêtre qui célèbre prononce les paroles de consécration, réalisant ainsi la conversion du pain et du vin en corps et sang du Christ. Tandis que les apparences de pain et de vin demeurent, toute la substance ou réalité fondamentale du pain est convertie en la substance du corps du Christ ; celle du vin est convertie en la substance de son sang. Toutefois, le Christ est présent tout entier dans chacune des espèces eucharistiques et en chacune de leurs parties. Ce changement mystérieux, comme l’enseigne le Concile de Trente, est justement et exactement appelé « transsubstantiation »[19].

En Jean 6, Jésus fait comprendre que sa présence eucharistique n’est pas à interpréter comme un simple symbole mais de façon tout à fait réaliste : « si vous ne mangez la chair du Fils de l’homme et ne buvez son sang, vous n’aurez pas la vie en vous. […] Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson » (Jn 6, 53.55). Le Christ se rend présent dans l’Eucharistie comme nourriture pour ses disciples. Lorsqu’ils mangent de cette nourriture, le Christ saisit leur existence corporelle et les unit à lui. En faisant appel à l’image de l’union physique entre un homme et une femme, saint Paul décrit l’intensité et la réalité de cette union : « Celui qui s’unit au Seigneur n’est avec lui qu’un seul esprit » (1 Co 6, 17). Il faut comprendre la présence eucharistique du Christ comme une puissance qui nous saisit, qui veut nous faire entrer en lui. À la différence d’autres aliments qui sont assimilés par celui qui les mange, l’Eucharistie opère une transformation de celui qui la mange : il est assimilé au Christ et devient une seule chose avec lui et, par lui, avec la communauté de tous les frères du Christ[20]. La réception de la communion eucharistique opère l’union avec le Christ qui surmonte les limitations de notre condition corporelle et nous rend, avec lui et sur la base de sa résurrection, capables de résurrection nous-mêmes. En ce sens, l’Eucharistie est un avant-goût de la vie éternelle[21].

Joseph Ratzinger considère la nature du changement qui a lieu dans l’Eucharistie. Il souligne qu’elle ne doit être comprise ni comme un simple symbole du Christ ni d’une manière physique et grossière. Jésus n’est pas présent comme un morceau de chair, dans le domaine du mesurable et du quantitatif[22]. Dans l’Eucharistie, ce qui est changé, c’est la substance ou le fond véritable de l’être des espèces. Bien que nous ne puissions ni observer ni mesurer ce qui s’opère – le changement n’étant pas perceptible aux sens – nous savons par la foi qu’une vraie transformation a lieu au niveau le plus profond de l’être : le pain et le vin sont élevés à un nouveau plan de la réalité. Ils deviennent

profondément différents, tandis que les apparences du pain et du vin demeurent. Le changement est dans l'ordre objectif et ontologique : il ne s'agit ni d'un simple changement de l'emploi du pain et du vin, ni d'un simple accord pour les considérer comme quelque chose d'autre. C'est pourquoi l'Église se sert du terme « transsubstantiation » pour décrire ce changement eucharistique. Elle considère les théories plus récentes, comme celles de la « transsignification » et de la « transfinalisation » – qui décrivent ce changement simplement en termes d'une nouvelle signification ou d'une nouvelle fonction – comme insuffisantes pour une expression adéquate du mystère eucharistique[23].

Joseph Ratzinger encourage fortement la pratique traditionnelle de l'adoration eucharistique, rendue possible par la présence constante de l'Eucharistie en dehors de la Messe. L'adoration eucharistique n'est pas une dévotion optionnelle rendue obsolète par l'accent majeur mis aujourd'hui sur les dimensions de communion fraternelle et de repas, qui caractérisent aussi l'Eucharistie. L'adoration est indispensable pour une union personnelle plus intense avec le Christ et pour la transformation du monde[24]. Communier avec le Seigneur veut dire entrer en rapport avec lui. Cela n'est possible que si on le connaît dans une relation personnelle cultivée dans l'adoration. Il faut se rappeler que l'Eucharistie est orientée à l'union avec la personne de Jésus-Christ, avec Celui qui est à la fois humain et divin. Pour cette raison, il faut le recevoir en cultivant une attitude d'amour et de révérence et prendre conscience de ce que le Christ nous appelle à l'amitié avec lui, tout en restant toujours plus grand que nous. L'adoration eucharistique, « dans la joie et dans l'espérance », implique un dialogue réciproque, fondé sur la victoire de la vie sur la mort. Elle nous fait grandir dans l'amitié avec le Christ et nous donne une conscience toujours plus joyeuse et plus profonde de l'immensité du don qu'il nous accorde.

La communion sacramentelle n'est donc pas une simple action rituelle que nous accomplissons en communauté. Elle doit être une communion intensément personnelle et spirituelle avec le Christ[25]. La prière personnelle, accomplie en présence du Seigneur, rend plus fructueuse la réception de la communion. Dans ce contexte, nous nous rappelons l'avertissement de saint Augustin : « Personne ne devrait manger cette chair sans d'abord l'adorer […] nous commettrions le péché si nous ne l'adorions pas »[26]. Pour être complètement efficace et pour pouvoir illuminer toute la journée, l'Eucharistie a besoin du souffle de la prière ; surtout « dans un monde qui s'ennuie à l'intérieur même de la perfection de ses divertissements, qui ne veut pas s'occuper que de lui-même mais qui veut être touché par Celui qui, seul, peut donner un sens à la vie »[27].

Enfin, l'adoration eucharistique est une école de formation de la conscience.

L'obscurcissement de la conscience est la porte d'entrée par laquelle s'engouffre la violence qui ravage le monde. La vénération du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie contribue à renforcer notre force morale, la condition de toute réforme sociale et de toute amélioration de la condition humaine[28]. Comme Joseph Ratzinger le dit : « Le Seigneur nous est proche dans notre conscience, dans sa Parole, dans sa présence personnelle dans l'Eucharistie : voilà la dignité et la joie des chrétiens »[29].

L'accent que Joseph Ratzinger met sur la place centrale de l'Eucharistie comme source de la joie chrétienne emporte des conséquences pour la mission et la spiritualité des prêtres. Dans divers écrits, il souligne que le sacerdoce, dans toutes ses dimensions, est une continuation de la mission du Christ lui-même[30]. Le prêtre doit être serviteur de la Parole, de l'Eucharistie et de l'amour du Seigneur ; c'est ainsi qu'il devient « serviteur de la joie » qui rejaillira sur lui[31]. Comme ministre de la joie, sa tâche est d'annoncer la joie de l'Évangile au monde par la parole et les sacrements, par le témoignage de sa propre vie et par la disponibilité à tout ce que le Seigneur lui demande.

C'est dans l'Eucharistie que le prêtre entre, d'une manière spéciale, en contact quotidien avec le Christ, la source de sa joie. À l'école de l'Eucharistie, nous apprenons à vivre de façon juste. Quand il célèbre l'Eucharistie, le prêtre, puisqu'il agit *in persona Christi*, peut employer le « je » du Christ. Devenir prêtre et être prêtre exige une progression continuelle vers une identification plus grande avec le Christ : c'est là que se trouve le chemin vers Dieu et vers les autres, le chemin de l'amour[32]. Dans le dialogue avec le Christ qui a lieu dans l'adoration eucharistique et dans la célébration du sacrifice eucharistique, le prêtre rencontre et apprend à imiter l'amour du Christ qui s'est livré pour vaincre le péché et la mort, donnant ainsi à l'homme la possibilité d'entrer dans la joie de la vie éternelle.

Par conséquent, l'Eucharistie est au cœur de l'existence sacerdotale. Selon l'exhortation de Benoît XVI aux prêtres du diocèse de Rome, lors de sa première rencontre avec eux, chaque prêtre doit être capable de dire en vérité : « la Messe est de façon absolue le centre de ma vie et de chacune de mes journées »[33]. L'Eucharistie représente une synthèse de la mission tout entière du prêtre, c'est pourquoi les prêtres ont la grande tâche et la responsabilité de « toujours vivre et témoigner du mystère qui est placé entre leurs mains pour le salut du monde »[34].

---

1 – Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 242.

2 – Joseph Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », dans son *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux* (Paris, Téqui, 1985), p. 52-53.

3 – *Cf.* Concile Vatican II, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1963, n. 10.

4 – Parmi ses contributions les plus importantes, à part *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église* (Paris, Parole et Silence, 2003), et sa trilogie liturgique, *La Célébration de la foi : Essai sur la théologie du culte divin* (Paris, Téqui, 1985) ; *Un Chant nouveau pour le Seigneur : La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui* (Paris, Desclée, 1995) ; *L'Esprit de la liturgie* (Genève, Ad Solem, 2001), il faut signaler *Eucharistie—Mitte der Kirche* (Munich, Erich Wewel Verlag, 1978) ; « *Communio* : Eucharistie-Communauté-Mission », dans *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 53-80; « Eucharistie et Mission », dans *Faire route avec Dieu*, p. 81-111 ; « Eucharistie – communion – solidarité : le Christ présent et agissant dans le sacrement », dans *Chemins vers Jésus* (Paris, Parole et Silence, 2004), p. 111-132. Sur la doctrine eucharistique de Joseph Ratzinger, voir aussi Stephan Horn, « L'Eucaristia nel concetto di fede di Papa Benedetto XVI », dans Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Redemptionis Sacramentum : L'Eucaristia azione di Cristo e della Chiesa* (Sienne, Cantagalli, 2006), p. 169-186.

5 – *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1366 ; *cf.* Concile de Trente, Décret sur le très saint sacrifice de la Messe, c. 1 : DS 1740.

6 – Ratzinger, *Eucharistie—Mitte der Kirche*, p. 21-32 ; Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 41-55.

7 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 42.

8 – *Cf.* Hugo Rahner, *Symbole der Kirche : Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964), p. 177-205.

9 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 42-43.

10 – *Cf. Ibid.*, p. 43 ; aussi *Ibid.*, p. 64 : « De l'insertion dans le contexte nouveau de la Résurrection, sans laquelle l'Eucharistie ne serait que le souvenir d'un adieu sans retour, résultaient donc automatiquement deux nouveautés : l'adoration et la louange, c'est-à-dire le caractère cultuel, ainsi que la joie de la gloire du Ressuscité. »

11 – *Cf. Ibid.*, p. 43.

12 – *Ibid.*, p. 44.

13 – *Cf. Ibid.* p. 47; aussi Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole et Silence, 2005), p. 157.

14 – *Cf.* Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 48 ; aussi Joseph Ratzinger, « Forme et contenu de la célébration eucharistique », dans Ratzinger, *La Célébration de la foi*, p. 33-60.

15 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 49 ; *cf. Ibid.*, p. 129-130.

16 – Joseph Ratzinger, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* (Paris, Fayard, 1986), p. 85-86.

17 – Sur ce thème, voir surtout sa méditation « La proximité du Seigneur dans le sacrement », dans *Dieu nous est proche*, p. 77-98.

18 – Concile de Trente, Décret sur le sacrement de l'Eucharistie, can. 1 : DS 1651 ; *cf. Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1374.

19 – *Cf.* Concile de Trente, Décret sur le sacrement de l'Eucharistie, c. 3-4 : DS 1641-1642 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1375-1377.

20 – *Cf.* Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 81; aussi St Augustin, *Confessions*, 7, 10, 16 : « Je suis l'aliment des grands, grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi. »

21 – *Cf.* Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 85.

22 – *Cf. Ibid.*, p. 89.

23 – *Cf. Ibid.*, p. 91-93. L'évaluation magistérielle la plus importante des théories de la transsignification et de la transfinalisation se trouve dans l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI, du 3 septembre 1965. Tout en admettant leur apport positif, l'encyclique signale également leurs défauts et souligne la nécessité de maintenir la doctrine traditionnelle impliquée dans la notion de transsubstantiation.

24 – *Cf.* Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 93-96, 100-103, 110, 121-122, 139.

25 – *Cf. Ibid.*, p. 85-86, 93-98, 109-113.

26 – St Augustin, *Enarratio in Psalmum* 98, 9 (CCSL 39, 1385) : « nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit […] peccemus non adorando »; *cf.* Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 87 ; Benoît XVI, Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005. Sur l'adoration eucharistique, voir Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 93-98 ; 100-104.

27 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 139.

28 – *Cf. Ibid.*, p. 103-104 ; 112-113.

29 – *Ibid.*, p. 113.

30 – A part le livre de Joseph Ratzinger sur la spiritualité sacerdotale, *Serviteurs de votre joie : Méditations sur la spiritualité sacerdotale* (Paris, Fayard, 1990), parmi les autres contributions importantes, il faut signaler : « Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes », dans *Geist und Liebe* 41 (1968) : 347-376 ; "Il ministero sacerdotale," dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 28 mai 1970, p. 3, 8 ; « Le prêtre comme médiateur et serviteur du Christ à la lumière du message du Nouveau Testament », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 299-318 ; « Il sacerdozio dell'uomo : un'offesa ai diritti della donna ? » dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 26 mars 1977, p. 1-2 ; « Nature du sacerdoce », dans *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui* (Paris, Fayard, 1993), p. 91-114 ; « Préparation au service presbytéral », dans *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 215-235 ; « Le Ministère et la vie des prêtres », dans *Faire route avec Dieu*, p. 141-161. Pour une discussion concise sur la théologie du sacerdoce de Joseph Ratzinger, voir Joseph Murphy, « 'Serviteurs de votre joie' : Le sacerdoce selon Joseph Ratzinger », dans *Kephas* 17 (2006) : 57-63.

31 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 140. S'inspirant de 2 Co 1, 24, Joseph Ratzinger décrit fréquemment le prêtre comme serviteur ou ministre de la joie chrétienne, surtout dans son *Serviteurs de votre joie*.

32 – *Cf.* Ratzinger, *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 234-235.

33 – Benoît XVI, Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 13 mai 2005.

34 – Benoît XVI, Angelus, 18 septembre 2005.

Chapitre X
Joie, souffrance et mort

Toute tentative de développement sur la joie chrétienne doit tôt ou tard affronter la question de la souffrance et de la mort. Est-il possible de se réjouir au milieu de la souffrance ? La joie, constamment menacée par la fragilité de l'existence humaine et par la mort elle-même, peut-elle être authentique ? Joseph Ratzinger traite ces questions dans son manuel d'eschatologie *La Mort et l'au-delà*. Il rappelle que la souffrance et la mort nous obligent à faire face aux questions métaphysiques les plus profondes, en particulier à propos du sens et de l'objet de l'existence de l'homme. Trop souvent, cependant – surtout dans notre culture moderne – ces sujets sont objet d'un tabou. Pour éviter d'affronter les questions fondamentales qu'ils posent à notre mode de vie, ils sont refoulés ou banalisés. En les évitant, on perd l'occasion d'affronter la vérité la plus profonde sur nous-mêmes, il devient alors de plus en plus difficile de vivre de manière pleinement humaine[1].

Dans l'Ancien Testament, la maladie et la mort sont étroitement associées. Avant d'arriver à la crise de la sagesse traditionnelle, rapportée dans les livres de Job et de Qohélet (ou de l'Ecclésiaste), elles sont considérées comme les conséquences d'un refus de Dieu : la souffrance est une punition du péché, comme le bien-être est une récompense des bonnes actions[2]. Selon la compréhension traditionnelle de la mort en Israël, le défunt descend au monde obscur du shéol, un monde dépourvu de relations, où il est séparé de la communication avec Dieu. Dieu n'est pas dans le shéol et il n'y est pas loué. La maladie est également un monde où la communication est absente, où les relations, qui font de la vie ce qu'elle est, sont apparemment détruites, laissant le malade dans l'abandon et l'isolement.

Tandis qu'on peut discerner dans le livre de Job une allusion à l'espérance en une vie éternelle à venir (*cf.* Jb 19, 25-27), il est évident que Job et Qohélet contestent la croyance antérieure qui se fondait sur le lien traditionnel entre le péché et la souffrance (*cf.* Jb 9, 22-24 ; Qo 8, 14)[3]. Face à la souffrance, Dieu semble absent : « Si je vais vers l'orient, il est absent, vers l'occident, je ne l'aperçois pas. Quand je le cherche au nord, il n'est pas discernable ; il reste

invisible, si je me tourne au midi » (Jb 23, 8-9).

Le livre de Job « est le classique cri de l'homme qui fait l'expérience de toute la misère de l'existence et du silence de Dieu »[4]. Les interrogations de Job nous montrent comment ce que nous ne comprenons pas peut devenir le point de départ de la prière personnelle. Nous aussi, nous affrontons des interrogations semblables : est-il bon de vivre ? Dieu existe-t-il vraiment ? Est-il bon ? Peut-il vraiment nous aider ? À la différence de Job, le chrétien prie à la lumière du mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus, avec la certitude qu'il aura la bonne réponse « parce que le Crucifié est constamment devant moi, lui qui a subi la même misère »[5]. Il n'existe pas d'ultime réponse rationnelle, de formule universelle, à la question de la souffrance. Mais celui qui souffre et qui met sa confiance en Dieu sait qu'Il n'est pas silencieux. Il découvre quelque chose de la présence amoureuse et de la compassion de Dieu. En outre, en se rendant compte que cette vie n'est pas tout, il met son espérance en Celui qui a ressuscité Jésus de la mort[6].

Dans *La Mort et l'au-delà*, Joseph Ratzinger poursuit sa réflexion en montrant comment les Chants du Serviteur du Deutéro-Isaïe, qui interprètent l'expérience douloureuse de l'Exode, indiquent un niveau plus profond de compréhension de la signification spirituelle de la souffrance et de la mort[7]. Dans ces chants, la maladie, l'abandon et la mort ne représentent plus une simple punition des péchés : ils peuvent être appréhendés comme conscients de la souffrance subie pour autrui. Par sa souffrance, le serviteur de Dieu ouvre la porte de la vie aux autres :

La souffrance, par amour de Dieu et pour les autres, peut devenir le moyen suprême de rendre Dieu présent et de se mettre au service de la vie. […] la maladie et la mort sont désormais […] le chemin et la destinée du juste, par où le droit s'approfondit dans la compassion d'un service substitutif[8].

Progressivement, comme l'attestent les Psaumes 16 [15] et 73 [72], Israël finit par comprendre que Dieu est plus fort que le shéol, même si l'on n'affirme pas encore la croyance explicite en la résurrection. Le Psaume 73 est particulièrement important[9]. Ayant reconnu le caractère éphémère du bonheur des méchants, le psalmiste – bien que n'ayant pas encore reçu la notion de l'immortalité de l'âme – découvre que la communion avec Dieu est la vraie réalité :

Et moi, qui restais près de toi,

tu m’as saisi par ma main droite ;
par ton conseil tu me conduiras,
et derrière la gloire tu m’attireras.
    Qui donc aurais-je dans le ciel ?
    Avec toi, je suis sans désir sur la terre (v. 23-25).

Devant cette réalité, tout le reste, qui s’impose encore si puissamment comme réalité, n’est rien. La communion avec Dieu est reconnue comme le lieu où l’homme peut faire face au shéol, constamment présent au sein de la vie et qui menace de l’engloutir :

Et ma chair et mon cœur sont consumés :
roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais !
Voici : qui s’éloigne de toi périra,
tu extirpes ceux qui te sont adultères.
    Pour moi, approcher Dieu est mon bien,
j’ai placé dans le Seigneur mon refuge,
afin de raconter toutes tes œuvres (v. 26-28).

Enfin, les écrits tardifs de l’Ancien Testament – tels Daniel et les deux livres des Maccabées – attestent une nouvelle compréhension de la mort et de la vie au-delà de la mort. Daniel 12, 2 contient la formulation la plus claire de l’Ancien Testament attestant la foi en la résurrection : « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s’éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l’opprobre, pour l’horreur éternelle ». Le martyre soulève de nouvelles questions concernant le lien entre le péché et la mort. En effet, ce n’est pas parce qu’il a péché mais précisément parce qu’il confesse sa croyance en Dieu que le martyr est mis à mort. Le croyant finit par prendre conscience de ce que l’homme qui meurt dans la justice de Dieu ne disparaît pas dans le néant. Il entre dans la réalité authentique de la vie même[10]. Le livre de la Sagesse contient la même appréhension de la souffrance et du martyre. Ce genre de démarche spirituelle est hautement réaliste, puisqu’il offre au croyant le moyen de discerner ce qui possède une valeur permanente et de donner priorité en toutes choses à Dieu, la source de toute vie.

Tandis que les principales idées sur la souffrance et la mort sont déjà présentes à la fin de la rédaction de l’Ancien Testament, le Nouveau fait apparaître un fait inédit : le martyre de Jésus-Christ, le Juste, et sa Résurrection.

L’œuvre salvifique de Dieu, accomplie par la passion, la mort et la Résurrection du Christ, jette une nouvelle lumière sur toute la question de la

souffrance. À la Cène, par les paroles de l'institution de l'Eucharistie, le Christ « transforme la mort en l'acte spirituel de l'acceptation, en l'acte d'amour qui se partage, en l'acte d'adoration qui exprime l'offrande à Dieu et, de par Dieu, aux hommes »[11]. En transformant la mort en un acte d'amour et de vérité, le Christ établit l'alliance définitive entre Dieu et l'homme et nous donne accès à la vie nouvelle. L'œuvre salvifique de Dieu est accomplie à travers la Croix, signe caractéristique de la manière paradoxale selon laquelle Dieu remporte le succès.

Comme le dit Joseph Ratzinger, ce qui renforce notre foi, ce n'est pas l'Église de ceux qui ont du succès ou qui sont puissants en termes humains, mais l'Église des souffrants. Cette Église, l'Église des martyrs, est le signe permanent de l'existence de Dieu, et atteste que l'homme, loin d'être un objet à jeter, est capable d'être sauvé[12]. L'Église des souffrants est un signe qui nous donne l'espérance et le courage ; elle nous purifie et rend notre cœur sensible à la manière dont Dieu agit dans le monde.

Dès lors, nous pouvons comprendre l'enseignement du Nouveau Testament : la victoire du Christ, qui ne s'est pas faite en minimisant ou niant la réalité de la souffrance, rend possible la coexistence de la joie et de la souffrance[13]. Saint Paul parle de sa propre joie au milieu des souffrances (*cf.* Ph 1, 3-26 ; 2 Co 6, 10) et il encourage les différentes communautés chrétiennes à qui il écrit à se réjouir dans le Seigneur (*cf.* 1 Th 5, 16-18 ; Ph 3, 1 ; 4, 4).

La souffrance joue un rôle important dans l'expérience de saint Pierre. Dans sa première épître, il encourage les chrétiens du nord de l'Asie Mineure à rester inébranlables dans la foi et même à se réjouir malgré leurs épreuves[14]. Ils sont invités à contempler l'exemple du Christ, qui a obtenu la joie pour lui-même et pour les autres, par sa mort et sa résurrection. L'héritage qui leur est réservé dans les cieux doit susciter la joie dès à présent, alors que tout ce qu'ils doivent endurer est un moyen de probation (*cf.* 1 P 1, 3-7). Quoiqu'ils ne puissent pas maintenant voir le Christ, ses disciples l'aiment, croient en lui et tressaillent « d'une joie indicible et pleine de gloire » (1 P 1, 8). Ils ne doivent pas avoir peur : ceux qui doivent souffrir pour la justice sont bénis (*cf.* 1 P 3, 1 ; aussi Mt 5, 10). Leurs épreuves sont une participation aux souffrances du Christ et doivent être un motif de réjouissance : « Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu, repose sur vous » (1 P 4, 14). La joie chrétienne est donc fondée à la fois sur l'espérance eschatologique – la souffrance pour l'amour du Christ conduit à la récompense du bonheur éternel – et sur la bénédiction de la présence de l'Esprit Saint.

Dans son ouvrage *Regarder le Christ*, Joseph Ratzinger demande s'il est possible de se réjouir au milieu de la souffrance. En faisant allusion au Sermon

sur la montagne, il décrit les Béatitudes comme une expression du paradoxe et de la tension au cœur de l'existence chrétienne, citant à titre d'exemple la béatitude : « Heureux les affligés, car ils seront consolés » (Mt 5, 4)[15]. Ceux qui souffrent ou qui sont affligés sont, en réalité, des bienheureux parce Dieu leur est proche, il s'occupe d'eux et un jour fera connaître sa présence. Dans leur détresse, donc, ils ne doivent pas avoir peur. Saint Paul illustre le paradoxe de la vie chrétienne dans sa propre vie, surtout dans le récit de la Deuxième Épître aux Corinthiens (*cf.* 4, 16-18 ; 6, 8b-10). Parlant des ministres de Dieu – donc de lui-même – il rappelle qu'ils peuvent parfois sembler tristes alors qu'ils sont toujours joyeux en raison de la présence du Seigneur (*cf.* 6, 10). La vie chrétienne est marquée par ce paradoxe de l'espérance : les ministres de Dieu, et en réalité tous les hommes, en tant que disciples du Christ, sont tenus « pour gens qui vont mourir, et nous voilà vivants » (6, 9 ; *cf.* 4, 7-12). Le Christ nous invite à le suivre comme des disciples et, au fur et à mesure que notre rapport avec lui devient plus profond, nous sommes renouvelés intérieurement (*cf.* 4, 16). En tant que membres du Corps du Christ, nous devons mettre notre confiance en lui, qui est notre espérance, l'ancre de notre vie.

Joseph Ratzinger reconnaît que les diverses difficultés de la vie pourraient nous amener à ne plus croire à l'amour de Dieu et, par conséquent, à nous révolter contre lui[16]. Malheureusement, celui qui s'abandonne à cette rébellion empoisonne sa vie. Dieu nous invite à avoir confiance en lui. En le faisant, nous prenons conscience de ce que malgré les souffrances et les épreuves que nous devons supporter, son amour est toujours présent. Il veille silencieusement sur notre bien. Il y a une multitude d'exemples de personnes qui ont osé mettre leur confiance en Dieu et qui, par là, ont découvert le vrai bonheur, précisément dans ce qui semblait être la plus grande obscurité. L'harmonie avec Dieu est une condition du bonheur. Toutes les autres relations ne peuvent être justes que si cette relation fondamentale est juste. L'amour naît d'une relation juste à Dieu, une relation fondée sur l'assentiment, la confiance et l'entente. Il se répand dans l'amour du prochain.

Comment alors comprendre la mort ? Aussi bien l'Ancien Testament que le Nouveau la jugent contraire à Dieu. Comme tout ce qui s'oppose à Dieu, elle aussi est destinée à être jetée dans l'étang de feu et à être brûlée pour toujours (*cf.* Ap 20, 14 ; 1 Co 15, 26). En même temps, Jésus-Christ a subi la souffrance et l'abandon jusqu'à la mort. Le Juste est descendu dans le shéol où l'on n'entend jamais la louange de Dieu. En conséquence,

> […] la mort cesse d'être le pays abandonné de Dieu, pays de ténèbres et domaine de ceux qui sont impitoyablement loin de Dieu. Avec le Christ, c'est

Dieu lui-même qui pénètre dans le royaume de la mort et qui fait de ce lieu sans communication le lieu de sa présence. Ce n'est pas une glorification de la mort, en la visitant en la personne du Christ, Dieu a vaincu et transfiguré la mort en tant que telle[17].

Le message chrétien de la Croix nous fait entrer plus profondément dans le mystère de la vie et de la mort. La mort est plus que la fin de notre existence biologique. Elle est déjà présente dans le manque d'authenticité, le repli sur soi et le vide de notre vie quotidienne. Comme le dit Joseph Ratzinger, la douleur physique et la maladie, annonciatrices de la mort, sont moins menaçantes pour notre vie que le fait de passer nous-mêmes à côté de notre propre vie. En laissant s'enfuir la promesse de la vie dans la banalité, on finit dans le vide ultime[18]. Le phénomène complexe de la mort se manifeste de différentes façons :

1. La mort est présente comme néant d'une existence vide qui s'écoule dans un semblant de vie.
2. La mort est présente comme processus physique de décomposition qui traverse la vie, que la maladie permet de discerner, et dont le terme est la mort physique.
3. La mort se trouve dans la hardiesse de l'amour qui s'efface pour faire place à autrui ; elle se rencontre chez celui qui sacrifie son avantage au profit de la vérité et de la justice[19].

La douleur et la maladie peuvent paralyser l'homme physiquement, psychiquement et spirituellement. Cependant, elles peuvent aussi l'aider à dépasser, voire vaincre l'autosatisfaction et l'hébétude de l'esprit. La souffrance nous rappelle que nous ne pouvons pas complètement disposer de notre vie. Il demeure certes toujours possible de fuir cette réalité, d'adopter une attitude de colère ou de ressentiment contre les causes du mal qui limitent notre capacité à agir par nous-mêmes. Mais il est aussi possible, au contraire, de répondre de manière positive en plaçant notre confiance en cet étrange pouvoir auquel nous sommes soumis : le pouvoir que les chrétiens savent être Dieu. Ce faisant, notre acceptation de la douleur et de la souffrance devient un acte de confiance et d'amour. L'expérience de l'amour et la perspective de la mort physique nous obligent à faire un choix entre ce que Joseph Ratzinger appelle la « structure-amour » – caractérisée par l'acceptation de notre condition réelle et par la confiance amoureuse en Dieu – et la « structure-puissance », qui comporte une tentative désespérée, triste et finalement futile de rester le maître complètement autonome de notre vie et de notre destin[20].

Ici, la Croix du Christ vient à notre aide, parce qu'elle révèle que Dieu a personnellement porté à son comble la « structure-amour » au-delà de toute attente. En le faisant, il a justifié la confiance placée en Lui, alors que l'unique solution alternative était l'autodestruction[21]. Le chrétien ne meurt pas seul, il meurt en entrant dans la mort de Jésus luimême. Il sait qu'il a été créé pour l'amour et qu'il peut mettre sa confiance en l'amour suprême qui a enlevé l'aiguillon de la mort. Plutôt que de s'échapper devant la mort ou d'attendre en espérant qu'elle le prenne à l'improviste, le chrétien l'accepte avec toutes les questions métaphysiques qu'elle pose. Par l'acceptation de la mort sans cesse présente dans la vie, il devient mûr pour la vraie vie, qui est éternelle.

Tout cela nous ramène à la question de la vérité. Le chrétien participe à la vie et à la mort du Christ, moins par des gestes spectaculaires que par sa disponibilité quotidienne à préférer la foi, la vérité et la justice. Il ne nous est possible de mettre notre confiance en la vérité, que lorsque nous sommes convaincus que la vérité existe et qu'elle s'est manifestée à nous. Le martyre avec le Christ, l'acte renouvelé de donner plus d'importance à la vérité qu'à soi-même, n'est rien d'autre que le mouvement de l'amour même, un mouvement rendu possible par la foi. Les tentatives de construire notre propre vie de façon autonome sont le corollaire, en fin de compte, de nos entreprises subtiles et souvent inconscientes qui ne visent qu'à assurer notre survie après la mort, ne serait-ce que dans la mémoire des autres. Elles sont vouées à l'échec. Lorsque nous cesserons de ne vouloir établir notre existence que selon nos propres forces et nos modestes plans et qu'au contraire, nous adhérerons à la vérité, à l'amour et à ce qui est juste, nous découvrirons alors la vraie vie : ce don que le Christ nous fait[22].

Ces considérations mettent finalement en lumière un autre sens de la souffrance. Le vrai chrétien ne recherche pas la souffrance pour elle-même. Il sait que sans la Passion l'homme n'arrive pas aux profondeurs cachées de la vie, il ne peut atteindre l'accomplissement définitif. Le christianisme refuse toute tentative d'esquiver la souffrance par une quelconque forme d'*apatheia* stoïcienne ou de jouissance épicurienne car il les sait contraires à la nature humaine. Ces approches sont une tentative désespérée pour chasser la douleur en s'en gardant autant que possible ou, tout simplement, en la niant. De telles approches nient la vérité de l'homme et le mettent dans l'impossibilité d'arriver à la vraie grandeur de la vie. Le Christ n'a pas imité la noble sérénité du philosophe Socrate face à la mort. Il a expérimenté l'abandon et l'isolement de la mort, dans toutes ses horreurs, en acceptant de boire la coupe de la condition humaine jusqu'à la lie. Certes, il est légitime de tenter de réduire la souffrance de

différentes manières : par la médecine, la psychologie, l'éducation ou l'amélioration de la société. Cependant, il faut bien se rendre compte de ce que l'abolition complète de la souffrance aurait pour conséquence de rendre l'individu incapable de faire face à la vie. Agir contre la Croix signifie agir contre la vérité. Joseph Ratzinger conclut : « finalement une seule réponse peut satisfaire l'homme, celle qui comble l'aspiration infinie à l'amour. Seule la vie éternelle répond de manière satisfaisante à l'interrogation de l'homme sur son existence et sa mort ici-bas »[23].

---

1 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *La Mort et l'au-delà : Court traité de l'espérance chrétienne*, nouvelle édition remise à jour et augmentée (Paris, Fayard, 1994), p. 77-80. Cet ouvrage fait partie de la série *Kleine Katholische Dogmatik*, coéditée avec Johann Auer, son collègue à l'Université de Ratisbonne.

2 – Sur cette question, voir *Ibid.*, p. 88-99.

3 – *Cf. Ibid.*, p. 92-93.

4 – Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 28.

5 – *Ibid.*

6 – Sur ce thème, voir également Joseph Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977), p. 46-53.

7 – *Cf.* Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 93-94 ; Joseph Ratzinger, *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église* (Paris : Parole et Silence, 2003), p. 31-33. Les quatre chants du Serviteurs sont : Is 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12.

8 – Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 94.

9 – Voir le commentaire de Joseph Ratzinger sur ce Psaume dans *Ibid.*, p. 95-97 ; aussi dans son *Dieu nous est proche*, p. 149-152.

10 – *Cf.* Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 98.

11 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 28.

12 – *Cf. Ibid.*, p. 39.

13 – Sur ce thème, voir Hans Urs von Balthasar, « La joie et la Croix », dans *La Vérité est symphonique : Aspects du pluralisme religieux* (Paris, Parole et Silence, 2000), p. 111-124 ; Janez Zupet, « C'est par la Croix que la joie est venue dans le monde. La joie dans le Nouveau Testament », dans *Communio* 29, 4 (2004) : 51-61.

14 – *Cf.* William G. Morrice, *Joy in the New Testament* (Exeter, The Paternoster Press, 1984), p. 138-141.

15 – *Cf.* Ratzinger, *Regarder le Christ : Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (Paris, Fayard, 1992), p. 68-70.

16 – *Cf. Ibid.*, p. 127.

17 – Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 101.

18 – *Cf. Ibid.*, p. 102.

19 – *Ibid.*

20 – *Cf. Ibid.*, p. 103-104.

21 – *Cf. Ibid.*, p. 104.

22 – *Cf. Ibid.*, p. 106-107.

23 – *Ibid.*, p. 110. Pour une discussion plus récente sur la souffrance, qui développe les thèmes de ce chapitre, voir Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 36-40.

Chapitre XI
La joie éternelle

Dimanche après dimanche, la liturgie de l'Église nous invite à réciter le Symbole de Nicée-Constantinople dans lequel nous professons : « J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir ». Or cet article de la foi, ayant peu d'impact sur la vie quotidienne, a fini par paraître étranger à nombre de fidèles. Au lieu d'offrir une consolation, la croyance en la vie éternelle semble n'avoir qu'un objet nébuleux et irréel, voire peut-être même indésirable.

En décrivant la situation de l'homme moderne, Hans Urs von Balthasar suggérait : c'est « comme si un tendon lui avait été coupé, de sorte qu'il ne peut plus, comme autrefois, courir vers le but, comme si on lui avait rogné les ailes, et que face à la transcendance, son esprit avait un organe atrophié »[1]. Naturellement, l'idée d'une sorte de vie après la mort n'a pas complètement disparu : après tout, elle est présente d'une certaine manière dans presque toutes les religions du monde, mais ne se manifeste souvent plus aujourd'hui que sous forme d'une croyance vague en une espèce d'existence réincarnée.

Joseph Ratzinger a examiné ce problème dans une conférence prononcée pour la première fois à l'Académie chrétienne de Prague en 1992[2]. Il y fait un lien entre le manque de conscience de l'éternité de la vie de l'homme moderne et deux éléments à savoir pour partie son incapacité à imaginer ce que la vie éternelle pourrait être, et pour partie la difficulté qu'il éprouve à croire que Dieu intervient réellement dans le monde. Cette dernière se manifeste par exemple dans la tendance courante qu'ont les commentateurs à minimiser la réalité des miracles du Nouveau Testament et en particulier la naissance virginale de Notre Seigneur ainsi que la résurrection du Christ d'entre les morts. Beaucoup estiment qu'une fois créé, le monde est un système clos, que tout ce qui s'y passe ne doit être expliqué qu'en fonction des lois de la nature. Dieu n'est plus un agent actif dans l'histoire.

La paralysie de l'espérance en l'éternité est intimement liée à la paralysie de la foi au Dieu vivant, au Dieu qui est Trinité, le Dieu d'amour, le Créateur et le Rédempteur[3]. La croyance en la vie éternelle ne peut se raviver qu'à condition

de découvrir une nouvelle relation avec Dieu, qui le comprenne comme actif dans le monde et à notre égard : « Nous devons à nouveau prendre conscience du Dieu vivant et de son amour. Alors, nous saurons que cet amour éternel et puissant ne nous abandonnera pas »[4].

La promesse de la vie éternelle est la réponse au désir de justice, de vérité, d'amour et de bonheur, profondément enraciné en l'homme. Vie éternelle ne veut pas dire vivre longtemps mais exprime une certaine qualité de l'existence, caractérisée par la justice, la vérité et l'amour, dans laquelle disparaît la durée comme succession infinie de moments. Selon cette interprétation, l'arrivée de la justice, de la vérité et de l'amour dans la vie de celui qui s'identifie à l'injustice, au mensonge et à la haine constituerait une négation de son existence tout entière, de sorte que la vie éternelle lui serait une punition. Il faudrait appeler une telle existence la damnation et c'est essentiellement en cela que consiste l'enfer[5].

La vie éternelle « n'est pas une suite infinie de moments où il faudrait essayer de dépasser l'ennui et la peur devant le déroulement infini »[6]. Elle est une nouvelle qualité de vie, libérée du morcellement de l'existence en une fuite de moments dans laquelle tout converge dans le présent éternel de l'amour. D'une manière semblable, tout en s'inspirant de saint Ambroise et de saint Augustin, Benoît XVI propose une interprétation de la vie éternelle, à la fois très évocatrice et très attrayante :

[…] l'éternité n'est pas une succession continue des jours du calendrier, mais quelque chose comme le moment rempli de satisfaction, dans lequel la totalité nous embrasse et dans lequel nous embrassons la totalité. Il s'agirait du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps – l'avant et l'après – n'existe plus. Nous pouvons seulement chercher à penser que ce moment est la vie au sens plénier, une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie. C'est ainsi que Jésus l'exprime dans Jean : « Je vous reverrai, et votre cœur se réjouira ; et votre joie, personne ne vous l'enlèvera » (16, 22)[7].

La vie éternelle n'est donc pas quelque chose qui dépasse complètement notre compréhension ou notre imagination. Elle n'est pas non plus quelque chose de réservé au monde à venir. En tant que nouvelle qualité d'existence, elle peut déjà être présente, d'une certaine manière dans ce monde : elle exprime ce qui se passe lorsque nous rencontrons le Christ, une rencontre qui est déjà possible ici bas[8]. La vie éternelle telle qu'elle sera vécue au ciel sera simplement une

connaissance plus profonde et définitive de la présence cachée de Dieu qui véritablement nous fait vivre dès maintenant[9].

Illustrant cette idée et en se référant au Psaume 73 [72], Joseph Ratzinger précise que la vie éternelle est déjà présente là où le face à face avec Dieu se réalise : « Comme un grand amour, elle ne saurait plus nous être ravie par les vicissitudes, mais constitue un centre de gravité indestructible d'où nous viennent le courage et la joie de la poursuite du chemin, même si les données extérieures sont douloureuses et difficiles »[10]. Dieu aide l'homme à voir juste, à comprendre où sont les vraies richesses. Dans son contact avec Dieu, l'homme finit par voir que la vie véritable – qui est tout – lui a été donnée et que sa joie est d'être dans la présence de Dieu (*cf.* Ps 73, 25-28). La vie éternelle implique donc une certaine manière de vivre dans notre existence actuelle. Si nous vivons ainsi, l'espérance de la communion éternelle avec Dieu « sera l'attente marquant notre existence, puisqu'alors nous avons aussi une idée de sa réalité et sa beauté nous transformera de l'intérieur »[11].

Il est donc clair que la vie éternelle possède une dimension ecclésiale importante. Il ne s'agit pas de quelque chose de privé ou d'individuel. La vie éternelle implique une communion entre tous ceux que l'amour de Dieu a accueillis : « Puisque l'amour de Dieu nous est commun, nous appartenons les uns aux autres »[12]. Comme membres du Corps du Christ, la joie d'un membre est la joie de tous, comme la souffrance d'un membre est la souffrance de tous.

Il est donc clair que le présent et l'éternité ne se trouvent pas l'un à côté de l'autre, mais imbriqués l'un dans l'autre. C'est la véritable différence entre l'eschatologie et l'utopie[13]. Pendant longtemps, on nous a proposé l'utopie – l'attente d'un monde meilleur futur, que ce soit d'empreinte marxiste ou libérale – au lieu de la vie éternelle, réputée irréelle et accusée de nous rendre étrangers à notre temps. L'utopie, avec son mythe de la société idéale du futur – qui doit être réalisée par les seuls efforts de l'homme, sans la foi – est une duperie qui conduit à la destruction de nos espérances.

Au lieu de se battre pour une utopie impossible, nous devrions plutôt consacrer nos efforts à multiplier les forces qui, dans le présent, résistent au mal et sont une première garantie pour un proche avenir. D'après Joseph Ratzinger, notre devoir est « de lutter en faveur de la meilleure conception de la coexistence humaine, donc de maintenir le bien qu'on a atteint et de vaincre le mal existant en se défendant contre l'irruption des forces destructrices »[14]. Cela signifie : tâcher de faire la volonté de Dieu et demander son aide dans la prière. C'est ainsi que « naissent la vérité, la justice et l'amour »[15]. Cette irruption de l'éternité dans le présent fait advenir le royaume de Dieu, qui est toujours beaucoup plus

proche que n'importe quelle utopie imaginaire, parce qu'il peut toujours s'insérer dans le temps pour l'accueillir en lui et en faire un pur présent. Le royaume de Dieu n'est pas seulement une réalité future mais est vraiment présent là où le Seigneur nous réunit en son Corps et place notre volonté dans la volonté divine.

La vie avec Dieu, ou la vie éternelle dans la vie terrestre, n'est possible que parce que Dieu vit avec nous : « le Christ est la présence de Dieu avec nous »[16]. Dieu n'est pas un dieu lointain qu'aucun pont ne peut rejoindre, mais il est le Dieu proche : le corps de son Fils en est le pont que doivent emprunter nos âmes. Comme membre du Corps du Fils, la relation de chacun avec Dieu se fond dans la relation unique du Fils avec Dieu. Puisqu'il est descendu aux profondeurs de la terre (*cf.* Ep 4, 9-10), Dieu n'est maintenant plus seulement un Dieu « en haut », mais il nous entoure de chaque côté. Il est tout en tous et, pour cela, tout lui appartient. Ce qui a commencé avec la désappropriation du Christ sur la Croix sera accompli quand le Fils soumettra définitivement au Père le royaume, « c'est-à-dire, l'humanité rassemblée et la Création portée en elle » (*cf.* 1 Co 15, 28)[17].

C'est pourquoi il n'y a plus de sphère purement privée du moi isolé, mais « tout ce qui est à moi est à toi » (*cf.* Lc 15, 31). Dans le Corps du Christ, chaque membre vit pour tous les autres : toute souffrance ou douleur acceptée, tout acte d'amour ou de renoncement, tout retour à Dieu, tout cela sera fécond pour tous. Aucun bien n'est en vain :

Au pouvoir du mal qui menace de serrer, comme avec des bras de polypes, toute la structure de notre société et de l'étrangler dans une étreinte mortelle, s'oppose maintenant cette circulation silencieuse de la vie véritable, comme puissance libératrice dans laquelle le royaume de Dieu, selon les paroles du Seigneur, est déjà au milieu de nous (*cf.* Lc 17, 21). Dans cette circulation, le royaume de Dieu advient puisque la volonté de Dieu est faite sur la terre comme au ciel[18].

Avec tout cela, nous avons exposé les caractéristiques principales de ce que l'on entend par les termes « ciel » et « enfer ». De la même façon, la réalité ultime derrière le « lieu de la purification » ou le « purgatoire » est le Christ lui-même[19]. Quand nous nous trouverons devant lui, sans masque, dans ce moment de vérité, tout ce qui est misérable et coupable dans nos vies se présentera de manière brûlante devant notre âme. La rencontre avec le Seigneur détruira nos scories et nous façonnera de nouveau pour que nous devenions des vaisseaux de

joie éternelle[20]. La présence du Seigneur aura pour effet de détruire, dans un processus de purification, tout ce qui est inconciliable avec la vie éternelle, avec l'amour du Christ, c'est-à-dire tout ce qui est entremêlé d'injustice, de haine ou de mensonge.

Pour cette raison, le Christ lui-même est le jugement. Dans la rencontre avec lui, tout ce qui est bas, tordu et peccamineux dans notre existence sera mis à découvert. Il est nécessaire que nous soyons libérés de ces réalités négatives dans la douleur de la purification. Suivant en cela Romano Guardini et Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger ajoute qu'au moment du jugement nous comprendrons également le « pourquoi » de la Création, et de toutes les conséquences incompréhensibles que la liberté de faire le mal a provoquées en elle. Face à nos questions, « le Seigneur nous montrera ses plaies et nous comprendrons »[21]. Entretemps, il attend simplement que nous mettions notre confiance en lui et que nous croyions ce que ses plaies nous disent, même si nous ne pouvons pas y appliquer la logique de ce monde.

La vie éternelle ou le ciel ne sont pas des réalités étrangères à cette vie. Il s'agit d'une réalité voilée qui est déjà présente et qui attend son parfait accomplissement. On est dans le ciel quand, et dans la mesure où l'on est auprès du Christ. Puisque le Christ glorifié se trouve de façon permanente en état d'offrande à son Père, le ciel – en tant qu'union avec le Christ – devient adoration. Tout notre culte terrestre en est la préfiguration et s'accomplit en lui. Dans le Christ, qui est le Temple de la fin des temps, le lieu du culte de Dieu, le mouvement ascendant de l'humanité rencontre le mouvement descendant de Dieu dans le don qu'il nous fait de lui-même. Dans sa forme céleste accomplie, le culte inclut le contact immédiat avec Dieu, qui ne connaît pas de fin. Au ciel, Dieu est « tout en toutes choses » ; il comble donc sans limites l'homme lui-même[22].

Être un avec le Christ signifie aussi être un avec tous ceux qui sont membres de son Corps. De cette manière, le ciel ignore l'isolement. Comme communauté ouverte des saints, de tous ceux qui se sont ouverts, dans l'amour, à Dieu et aux autres, le ciel est l'accomplissement de toute communion entre les hommes[23]. La communion du corps entier du Christ n'est pas rompue : il existe une proximité de l'amour qui ne connaît pas de bornes et qui est sûr d'atteindre Dieu en l'autre et l'autre en Dieu.

Le ciel est une réalité eschatologique. Il tient son caractère définitif de ce qu'il y a de définitif dans l'amour irrévocable de Dieu. Le ciel ne sera totalement actualisé que lorsque seront rassemblés tous les membres du corps du Seigneur : cette perfection implique la résurrection de la chair et la Parousie, quand la

présence du Christ – jusque-là simplement inchoative – sera rendue parfaite et englobera tous ceux qui sont à sauver, et avec eux, l'univers tout entier. Signalant que le ciel connaît deux phases, Joseph Ratzinger synthétise souligne son caractère christologique, ses dimensions individuelles et interpersonnelles, et sa joie :

L'élévation du Seigneur fonde la nouvelle union de Dieu et de l'homme, et donc le ciel ; l'accomplissement du corps du Seigneur dans le « plérôme » du « Christ total » lui donne toute sa réelle dimension cosmique. Le salut de l'individu, redisons-le en terminant, ne sera plein et entier que lorsque s'accomplira le salut de l'univers et de tous les élus, qui ne seront pas simplement juxtaposés *dans* le ciel, mais intimement unis comme les membres de l'unique Christ *du* ciel. Alors toute la Création sera « chant », jeux désintéressés du décloisonnement de l'être dans le tout, et, en même temps, irruption du tout en chaque personne, joie qui répond à tout et abolit toute question[24].

La joie, don de l'amour trinitaire, sera rendue parfaite lorsque Dieu sera « tout en tous ». Nous serons alors unis à lui de façon définitive dans la communion d'adoration et de jubilation du ciel, réalité cachée dans cette vie.

---

1 – *Cf.* Hans Urs von Balthasar, « Der Mensch und das ewige Leben », dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 20 (1991) : 3 ; cité d'après la traduction française, « L'homme et la vie éternelle », dans *Communio* 16, 1 (1991) : 4.

2 – Joseph Ratzinger, « M'approcher de toi fait mon bonheur : De la foi chrétienne en la vie éternelle », dans *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 141-161.

3 – *Cf. Ibid.*, p. 143.

4 – *Ibid.*, p. 146.

5 – *Cf. Ibid.*, p. 148.

6 – *Ibid.*

7 – Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi,* 30 novembre 2007, n. 12.

8 – *Cf.* Joseph Ratzinger, *La Mort et l'au-delà : Court traité de l'espérance chrétienne,* nouvelle édition remise à jour et augmentée (Paris, Fayard, 1994), p. 242.

9 – *Cf. Ibid.*

10 – Ratzinger, *Dieu nous est proche,* p. 149.

11 – *Ibid.*, p. 152.

12 – *Ibid.*, p. 153.

13 – Sur ce thème, voir Joseph Ratzinger, « Eschatologie et utopie », dans son *Église, œcuménisme et politique* (Paris, Fayard, 1987), p. 311-334 ; Joseph Ratzinger, *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (Paris, Fayard, 1992), p. 49-60 ; Benoît XVI, *Spe salvi,* n. 16-31.

14 – Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole

et Silence, 2005), p. 274.

15 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 155.

16 – *Ibid.*, p. 156.

17 – *Ibid.*, p. 157.

18 – *Ibid.*

19 – Joseph Ratzinger expose l'histoire de la doctrine du purgatoire et propose une interprétation de son noyau fondamental dans son traité d'eschatologie *La Mort et l'au-delà*, p. 226-241. On trouve une explication semblable dans l'encyclique Spe salvi, n. 46-48.

20 – *Cf.* Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 239.

21 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 159 ; *cf.* Benoît XVI, *Spe salvi*, n. 43.

22 – *Cf.* Ratzinger, *La Mort et l'au-delà*, p. 242-243.

23 – *Cf. Ibid.*, p. 243.

24 – *Ibid.*, p. 246. Sur les divers thèmes discutés dans ce chapitre, voir aussi Benoît XVI, *Spe salvi*, n. 10-12 ; 41-48.

Conclusion

Le christianisme est une religion de joie. Il est vraiment « Évangile », un « joyeux message » pour les hommes. Toute l'Écriture sainte en témoigne et particulièrement le Nouveau Testament qui s'ouvre sur la salutation que l'ange adresse à Marie : « Réjouis-toi ! » (Lc 1, 28)[1].

La foi fait surgir la joie. Sans Dieu il ne peut y avoir ni espérance (*cf.* Ep 2,12) ni joie véritable ; sans Lui nous demeurerions dans l'incertitude quant à notre avenir et notre destin ultime :

Quand Dieu n'est pas là, alors le monde se désertifie, et tout devient ennuyeux, et tout est complètement insatisfaisant. On voit bien aujourd'hui qu'un monde sans Dieu s'use de plus en plus de lui-même, qu'il est devenu un monde entièrement dépourvu de joie. La grande joie vient de ce qu'existe le grand amour, et c'est la déclaration essentielle de la foi. Tu es un être indéfectiblement aimé[2].

Par conséquent, il est clair que :

[…] l'élément fondamental du christianisme est la joie. Non pas la joie au sens d'un amusement vulgaire, qui peut avoir lieu sur un arrière-plan de désespoir. […] Mais je parle de la joie véritable. Une joie qui subsiste même si l'existence est difficile, et qui rend alors vivante cette existence[3].

La conviction que le Christ est notre vraie joie et que la joie véritable jaillit d'une foi chrétienne pleinement vécue a toujours accompagné le Saint-Père, comme l'atteste une méditation pour l'Avent, publiée pour la première fois en 1958, dans laquelle il commente l'exhortation de saint Paul, « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur ! » (Ph 4, 4) :

Le concept de joie est vraiment fondamental pour le christianisme qui est essentiellement et cherche à être « *evangelium* », un joyeux message. Pourtant, le monde a perdu la foi en l'Évangile, au Christ, et il abandonne l'Église pour l'amour d'une joie, qui serait refusée à l'homme par le christianisme, avec toutes ses prescriptions et ses prohibitions innombrables. Certes, il est vrai que la joie

du Christ n’est pas aussi facile à trouver que le plaisir banal qui accompagne n’importe quelle forme de divertissement. On aurait tort, toutefois, d’interpréter l’expression : « Réjouissez-vous dans le Seigneur » comme si elle voulait dire : « Réjouissez-vous, *mais* dans le Seigneur », comme si celle-ci révoquait celle-là. L’Apôtre dit tout simplement : « Réjouissez-vous dans le Seigneur », parce qu’il croit évidemment que toute joie véritable se trouve dans le Seigneur et qu’en dehors de lui il n’existe pas de joie véritable. En effet, il est également aussi vrai que chaque joie qu’on trouve en dehors de lui ou en opposition à lui n’arrive pas à satisfaire, mais provoque continuellement chez l’homme une telle agitation qu’il ne peut plus être vraiment joyeux. C’est pourquoi nous avons besoin qu’on nous dise que c’est seulement avec le Christ que la vraie joie est apparue et que dans nos vies rien d’autre n’importe que d’apprendre à voir et à comprendre le Christ, le Dieu de la grâce, la lumière et la joie du monde. En effet, notre joie ne sera vraie que si elle n’est pas fondée sur des choses, qui peuvent nous être enlevées et détruites, mais seulement si elle plonge ses racines dans la profondeur intime de notre existence, dans cette profondeur qu’aucune puissance terrestre ne peut nous enlever. En plus, toute perte extérieure devrait devenir pour nous une introduction à cette intériorité et nous rendre plus mûrs pour notre vraie vie[4].

Dans sa rencontre avec le clergé du diocèse d’Aoste en juillet 2005, le pape Benoît XVI a fourni un bref résumé de son enseignement sur la joie. Il la distingue du simple plaisir et attire l’attention sur son lien avec l’amour et sur la possibilité de sa maturation à travers la souffrance :

Il faut à nouveau faire comprendre que le plaisir n’est pas tout. Que le christianisme nous donne la joie, comme l’amour donne la joie. Mais l’amour signifie également toujours renoncer à soi-même. Le Seigneur lui-même nous a donné la formule de ce qu’est l’amour : celui qui se perd se retrouve ; celui qui gagne et se conserve soi-même se perd. Il s’agit toujours d’un exode et donc également d’une souffrance. La véritable joie est une chose différente du plaisir, la joie croît, mûrit toujours dans la souffrance en communion avec la Croix du Christ. Ce n’est que de là que naît la véritable joie de la foi…[5]

La joie, comme le Pape le souligne constamment, suppose la bonté, l’amour et la vérité : elle surgit de l’amour qui est absolument vrai et inébranlable, à savoir, l’amour de Dieu pour les hommes. Pour surmonter l’ennui, la léthargie spirituelle et le sentiment corrosif d’une existence dénuée de sens, qui affligent tant de nos contemporains, il est urgent de redécouvrir le sens authentique de la

joie chrétienne. Celleci est solidement enracinée dans la vérité objective que Dieu révèle à l'égard de l'homme et de son destin, et dans l'amour de Dieu qui nous accompagne toujours. La redécouverte de la joie, qui jaillit de la connaissance de l'amour de Dieu et de notre grande vocation, nous aidera à voir que la vie a un sens et une direction, qu'elle vaut la peine d'être vécue.

Par la fidélité à la vérité et par les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, nous expérimentons dans notre vie la joie qui vient de Dieu. En progressant dans la vie chrétienne selon la dynamique intérieure des vertus théologales, notre joie croît et nous rend capables d'affronter toutes les situations avec une confiance sereine en Dieu, toujours proche, qui nous guide et nous assiste.

La joie chrétienne est le don de Dieu, fondée sur l'amour du Dieu trinitaire, modèle et source de tout amour véritable. Loin d'être le produit du simple hasard, chaque être humain a reçu l'existence de Dieu selon un dessein d'amour. Tandis que le péché porte atteinte à nos relations avec Dieu et avec le prochain, Dieu ne nous abandonne pas. Il nous envoie son Fils pour nous sauver. Il nous octroie également le don de l'Esprit Saint, dont la présence intérieure fait surgir la joie dans le cœur de l'homme, pour nous sanctifier et nous guider vers la plénitude de la vérité.

L'Église, édifiée par l'Eucharistie et guidée par l'Esprit Saint, a pour mission de maintenir cet esprit de joie dans le monde, en faisant connaître et offrant l'amour de Dieu par la célébration des sacrements, l'enseignement de l'unique vérité qui sauve et l'exemple de charité envers tous. La présence eucharistique du Christ au cœur de l'Église est un don qui nous rend capables de participer de l'œuvre salvifique du Christ, d'expérimenter la joie ineffable d'une relation intime d'amitié avec lui.

La persévérance dans la vie chrétienne nous donne la possibilité d'affronter la maladie et la souffrance et d'en faire des moments de rencontre privilégiée, joyeuse, avec l'amour de Dieu, et de comprendre la mort non comme la séparation définitive d'avec tous ceux que nous aimons, mais comme la porte qui s'ouvre sur la vraie vie. En réalité, la vie éternelle elle-même n'est pas limitée à la vie future. Elle commence maintenant, là où les hommes vivent selon la justice, la vérité et l'amour.

Le message de joie, qui est au cœur du christianisme concerne le sens de la vie et l'amour : la vie de l'homme a un sens parce que l'homme est aimé par le seul Amour qui ne puisse jamais faire défaut. Le monde, aujourd'hui, comme dans le passé, a un besoin urgent d'entendre ce message :

[…] nous avons de nouveau besoin de cette confiance originelle qu'en fin de

compte seule la foi peut donner. Croire que le monde au fond est bon, que Dieu est là et qu'il est bon. Qu'il est bon de vivre et d'être humain. De là vient aussi le courage de vivre dans la joie, qui, à son tour, permet à d'autres de se réjouir et de recevoir la joyeuse nouvelle[6].

---

1 – *Cf.* Joseph Ratzinger, « La Foi comme confiance et joie – Evangelium », dans son recueil d'articles *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux* (Paris, Téqui, 1985), p. 80-81.

2 Joseph Ratzinger, *Le Sel de la terre : Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire. Entretiens avec Peter Seewald* (Paris, Flammarion/Cerf, 1997), p. 27-28.

3 – *Ibid.*, p. 28.

4 – Joseph Ratzinger, « Vom Sinn des Advents », dans *Wer hilft uns leben ? Von Gott und Mensch*, éd. Holger Zaborowski et Alwin Letzkus (Freiburg im Breisgau, Herder, 2005), p. 104-105. Cette méditation a été publiée pour la première fois sous le même titre dans *Klerusblatt* (München) 38 (1958) : 418-420, et rééditée dans Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 4e édition (Donauwörth : Erich Wewel Verlag, 2006), p. 373-382.

5 Benoît XVI, Rencontre avec le clergé du diocèse d'Aoste, 25 juillet 2005.

6 – Ratzinger, *Le Sel de la terre*, p. 38 (traduction légèrement modifiée).

Bibliographie

Pour une bibliographie récente des œuvres de Joseph Ratzinger mise à jour jusqu'au 1er février 2002, voir Joseph Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio* (Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2002), p. 261-324. La bibliographie suivante contient une liste des œuvres auxquelles nous avons fait référence dans ce livre, selon la date de première publication. Quand elles existent, les traductions françaises (TF) sont indiquées.

Œuvres de Joseph Ratzinger

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, Munich, Zink, 1954. Réédition, avec une nouvelle préface, St. Ottilien, EOS Verlag, 1992.

« Vom Sinn des Advents », dans *Klerusblatt* (München) 38 (1958) : 418-420. Réédité dans Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Munich et Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag, 1973, p. 373-382. Aussi dans *Wer hilft uns leben ? Von Gott und Mensch*, éd. Holger Zaborowski et Alwin Letzkus, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005, p. 96-106.

Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, Munich, Schnell und Steiner, 1959. Réédition, avec une nouvelle préface, St. Ottilien, EOS Verlag, 1992. TF : *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

« Stellvertretung », dans *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, éd. Heinrich Fries, tome 2, Munich, Kösel, 1963, p. 566-575.

Vom Sinn des Christseins : Drei Adventspredigten, Munich, Kösel, 1965 ; 2e édition, 2005. TF : *Un seul Seigneur, une seule foi*, Tours, Mame, 1971.

« Zum Personverständnis in der Dogmatik », dans *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, éd. Josef Speck, Münster, A. Henn Verlag, 1966, p. 157-171.

Einführung in das Christentum : Vorlesungen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Munich, Kösel, 1968. Réédition avec nouvelle introduction : Munich, Kösel, 2000. TF : *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 1re édition, Paris, Cerf, 1969. 2e édition avec nouvelle introduction, Paris, Cerf, 2005.

« Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes », dans *Geist und Liebe* 41 (1968) : 347-376.

Das Neue Volk Gottes : Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf, Patmos, 1969. TF (partielle) : *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971.

« Il ministero sacerdotale », dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 28 mai 1970, p. 3, 8.

Dogma und Verkündigung, Munich et Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag, 1973.

« Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung », dans *Erlösung und Emanzipation*, éd. Leo Scheffczyk, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973.

Die Hoffnung des Senfkorns, Meitingen et Freising im Breisgau, Kyrios Verlag, 1973.

« Kirchliches Lehramt—Glaube—Moral », dans Joseph Ratzinger, Heinrich Schürmann et Hans Urs von Balthasar, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975. TF : « Foi, éthique et magistère », dans Joseph Ratzinger, Philippe Delhaye et al., *Principes d'éthique chrétienne*, Paris, Lethielleux / Namur, Culture et Vérité, 1979, p. 103-137.

Der Gott Jesu Christi : Betrachtungen über den Dreienigen Gott, Munich, Kösel, 1976 ; nouvelle édition, 2006. TF : *Le Dieu de Jésus-Christ* : *Méditations sur Dieu-Trinité*, Paris, Fayard, 1977.

« Il sacerdozio dell'uomo: un'offesa ai diritti della donna ? » dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 26 mars 1977, p. 1-2.

Eschatologie—Tod und ewiges Leben, Regensburg, Pustet, 1977; 6e édition 1990. TF : *La Mort et l'au-delà : Court traité de l'espérance chrétienne*, nouvelle édition remise à jour et augmentée, Paris, Fayard, 1994.

Die Tochter Zion : Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977 ; 4e édition, 1990. TF : *La Fille de Sion : Méditations sur Marie*, Paris, Parole et Silence, 2002.

« Alcune forme bibliche ed ecclesiali di ‘presenza’ dello Spirito nella storia », dans *Spirito Santo e storia*, éd. L. Sartori, Rome, Ave, 1977, p. 51-64.

Eucharistie—Mitte der Kirche, Munich, Erich Wewel Verlag, 1978. TF : *Dieu nous est proche* : *L’Eucharistie au cœur de l’Église*, Paris, Parole et Silence, 2003, p. 25-98.

Maria—Kirche im Ursprung, avec Hans Urs von Balthasar, Freiburg im Breisgau, Herder, 1980 ; 4e édition augmentée, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1997. TF : *Marie première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998.

Das Fest des Glaubens : Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1981. TF : *La Célébration de la foi : Essai sur la théologie du culte divin*, Paris, Téqui, 1985.

Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie, Munich, Erich Wewel Verlag, 1982. TF : *Les Principes de la théologie catholique : Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985.

« Transmission de la foi et sources de la foi », dans Joseph Ratzinger et al., *Transmettre la foi aujourd’hui : Conférences données à Notre-Dame de Paris et à Notre-Dame de Fourvière*, Paris, Coopérative de l’Enseignement Religieux de Paris/Le Centurion, 1983, p. 41-61.

Schauen auf den Durchbohrten : Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984. TF : *« Ils regarderont Celui qu’ils ont transpercé ». Contributions à une christologie spirituelle*, Paris, Salvator, 2006.

« Über die Hoffnung », dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 13 (1984) : 293-305. TF : « De l’espérance », dans *Communio* 9 (1984) : 32-46.

Suchen was droben ist : Meditationen das Jahr hindurch, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985 : TF : *La gloire de Dieu aujourd’hui*, Paris, Parole et Silence, 2006.

Il cammino pasquale : Corso di esercizi spirituali tenuti in Vaticano alla presenza di S.S. Giovanni Paolo II, Milan, Ancora, 1985, 4e édition, 2006. TF : *Le Ressuscité : Retraite au Vatican en présence de S.S. Jean-Paul II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

Rapporto sulla fede, avec Vittorio Messori, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1985. TF : *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.

Im Anfang schuf Gott : Vier Predigten über Schöpfung und Fall, Munich,

Erich Wewel Verlag, 1986 ; 2e édition augmentée, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1996. TF : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986.

Kirche, Ökumene und Politik : Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag, 1987. TF : *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987.

Diener eurer Freude : Meditationen über die priesterliche Spiritualität, Freiburg im Breisgau, Herder, 1988. TF : *Serviteurs de votre joie : Méditations sur la spiritualité sacerdotale*, Paris, Fayard, 1990.

« Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today », dans *This World : A Journal of Religion and Public Life* 22 (Summer 1988) : 1-19. TF : « L'exégèse au cœur des débats. À propos des fondements et des voies actuelles de l'exégèse », dans *La Parole de Dieu : Écriture sainte, tradition, magistère*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 93-139.

Auf Christus schauen : Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Freiburg im Breisgau, Herder, 1989. TF : *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Paris, Fayard, 1992.

Zur Gemeinschaft gerufen : Kirche heute verstehen, Freiburg im Breisgau, Herder, 1991. TF : *Appelés à la communion : Comprendre l'Eglise aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993.

Wendezeit für Europa ? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag, 1991. TF : *Un tournant pour l'Europe ? Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, Paris, Flammarion/Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1996.

« Wenn du Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen : Gewissen und Wahrheit », dans *Fides quaerens intellectum : Beiträge zur Fundamentaltheologie : M. Seckler zum 65. Geburtstag*, éd. M. Kessler et al., Tübingen et Basel, Francke Verlag, 1992, p. 293-309. Une version plus développée a été publiée dans *Wahrheit, Werte, Macht: Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1993, p. 27-62. TF : « Conscience et vérité », dans *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, p. 137-163 ; aussi « Si tu veux la paix… : Conscience et vérité », dans *Valeurs pour un temps de crise*, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 53-84.

Wesen und Auftrag der Theologie : Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im

Disput der Gegenwart, Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes Verlag, 1993. TF (partielle) : *Église et théologie*, Paris, Mame, 1992.

Wahrheit, Werte, Macht: Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau, Herder, 1993. *Valeurs pour un temps de crise* contient la traduction française des articles suivants : « La liberté, le droit et le bien : Principes moraux dans les sociétés démocratiques » ; « Qu'est-ce que la vérité ? La signification des valeurs religieuses et morales dans la société pluraliste » ; « Si tu veux la paix… : Conscience et vérité ».

Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche, avec Christoph Schönborn, Munich, Neue Stadt, 1993. TF : *Petite Introduction au « Catéchisme de l'Église catholique »*, Paris, Cerf, 1995.

Evangelium—Katechese—Katechismus : Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche, Munich, Neue Stadt, 1995.

Ein neues Lied für den Herrn : Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg im Breisgau, Herder, 1995. TF : *Un Chant nouveau pour le Seigneur : La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1995.

Salz der Erde : Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1996. TF : *Le Sel de la terre : Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris, Flammarion/Cerf, 1997.

La via della fede : Le ragioni dell'etica nell'epoca presente, Milan, Ares, 1996.

Bilder der Hoffnung: Wanderungen im Kirchenjahr, Freiburg im Breisgau, Herder, 1997. TF : *La gloire de Dieu aujourd'hui*, Paris, Parole et Silence, 2006.

La mia vita : Ricordi (1927-1977), Milan, San Paolo, 1997. TF : *Ma vie : Souvenirs (1927-1997)*, Paris, Fayard, 1998.

Vom Wiederauffinden der Mitte, Grundorientierung : Texte aus vier Jahrzehnten, publié par l'Association des anciens élèves (*Schülerkreis*) de Joseph Ratzinger, éd. S. O. Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhofer, J. Zöhrer, Freiburg im Breisgau, Herder, 1997.

Der Geist der Liturgie : Eine Einführung, Freiburg im Breisgau, Herder, 2000. TF : *L'Esprit de la liturgie*, Genève, Ad Solem, 2001.

Gott und die Welt : Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit

Peter Seewald, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. TF : *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald*, Paris, Plon/Mame, 2000.

Gott ist uns nah. Eucharistie : Mitte des Lebens, éd. Stephan O. Horn et Vinzenz Pfnür, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2001. TF : *Dieu nous est proche : L'Eucharistie au cœur de l'Église*, Paris, Parole et Silence, 2003.

Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio¸ Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2002. TF : *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion*, Paris, Parole et Silence, 2003.

Glaube—Wahrheit—Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg im Breisgau, Herder, 2003. TF : *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions*, Paris, Parole et Silence, 2005.

Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2004. TF : *Chemins vers Jésus*, Paris, Parole et Silence, 2004.

Senza radici : Europa, relativismo, cristianesimo, islam, avec Marcello Pera, Milan, Mondadori, 2004.

Europa. I suoi fondamenti oggi e domani, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004. TF : *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2005.

« Was die Welt zusammenhält : Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates », dans Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung : Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. TF : « Ce qui assure la cohésion du monde. Les bases morales et prépolitiques de l'État », dans Joseph Ratzinger, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2005, p. 79-95.

Werte in Zeiten des Umbruchs : Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. TF (partielle) : *Valeurs pour un temps de crise*, Paris, Parole et Silence, 2005.

L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture, Sienne, Cantagalli, 2005. TF : *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, Paris, Parole et Silence, 2007.

Gottes Glanz in unserer Zeit : Meditationen zum Kirchenjahr, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. Ce volume contient les homélies et les méditations publiées auparavant dans *Suchen was droben ist* et *Bilder der Hoffnung*. TF : *La*

gloire de Dieu aujourd'hui, Paris, Parole et Silence, 2006.

Wer hilft uns leben ? Von Gott und Mensch, éd. Holger Zaborowski and Alwin Letzkus, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005.

Der Segen der Weihnacht. Meditationen, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. TF : *La Grâce de Noël*, Paris, Parole et Silence, 2007.

Komm Heiliger Geist! Pfingtspredigten, 2e édition, Munich, Erich Wewel Verlag, 2005. TF : *Viens, Esprit Saint ! Homélies de Pentecôte,* Paris, Parole et Silence, 2008.

Wort Gottes : Schrift – Tradition – Amt, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005. TF : *La Parole de Dieu : Écriture sainte, tradition, magistère,* Paris, Parole et Silence, 2007.

Jesus von Nazareth : Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007. TF : *Jésus de Nazareth : Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007.

Magistère du pape Benoît XVI

Lettre encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Lettre encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

Homélies et discours

On trouve tous les textes de Benoît XVI sur le site du Vatican à l'adresse suivante :

www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_fr.htm

Certains textes ont été publiés également dans *La Documentation catholique* (DC) : nous en donnons les références.

Cardinal Joseph Ratzinger

Homélie à la Messe pour l'élection du Pontife romain, 18 avril 2005 : DC n. 2337, 5 juin 2005, p. 535-537.

Pape Benoît XVI

Homélie à la Messe pour l'inauguration du Pontificat, 24 avril 2005 : DC n. 2337, 5 juin 2005, p. 545-549.

Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 13 mai 2005 : DC n. 2338, 19 juin 2005, p. 586-592.

Rencontre avec le clergé du diocèse d'Aoste, 25 juillet 2005 : DC n. 2342, 4/18 septembre 2005, p. 800-809.

Entretien diffusé par Radio Vatican, 15 août 2005.

Discours pendant la cérémonie d'accueil des jeunes à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse 2005, 18 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 880-883.

Discours devant la Cathédrale de Cologne, 18 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 884-886.

Homélie à la Messe de clôture des Journées mondiales de la jeunesse, 21 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 906-910.

Angelus, 18 septembre 2005.

Homélie à la Messe célébrée en l'occasion du 40e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II, 8 décembre 2005 : DC n. 2350, 15 janvier 2006, p. 66-69.

Homélie à la Messe pour le Quatrième dimanche de l'Avent, 18 décembre 2005.

Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005 : DC n. 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63.

Audience générale, 15 février 2006 : DC n. 2354, 19 mars 2006, p. 265-266.

Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 2 mars 2006 : DC n. 2356, 16 avril 2006, p. 352-360.

Rencontre avec les prêtres des diocèses de Belluno-Feltre et de Trévise, 24 juillet 2007.

Table des matières